مجموعه رسائل در فلسفه و حکمت

فهرست ما فی هذا المجلد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كما هو اهله ومستحقه والصلوة على محمد وآله الطاهرين
وبعد فهذا مختصر في النفس لارسطو وبناه على سبعة
ابواب الاول منها ذكر الوجوه التي يدرك منها
علم الاشياء الثاني في اثبات وجود النفس الثالث
في ان النفس جوهر الرابع في ان النفس جوهر غير جسم
الخامس في ان النفس بسيط غير مركب السادس في ان النفس
جوهر غير مائت السابع في ان النفس متحركة عاقلة الباب
الاول ذكر الوجوه التي يدرك منها علم الاشياء ان
كل موجود فاما ان يعلم بالحس واما ان يدرك بالوهم
فاما ما وقع من الاشياء تحت الحواس ففي الطرق كفاية
في الدلالة على وجوده فان كل شيء تراه العين فانا
نعلم تحقق وجوده ساعة تقع الحس عليه واما ما ادرك
منها بالوهم فليس يمكننا من العلم به من قبل ذاته ذلك
لخفائه في الطبيعة واستتاره ولكن من قبل فعاله
ولا اخبار بان النفس خفية في الطبيعة وكان لا سبيل

الى ادراك

الى ادراك شيء خفي في الطبيعة من قبل ذاته ولكن من قبل
فعاله فالنفس اذن لا سبيل الا معرفتها من قبل ذاتها
بل من قبل فعالها الباب الثاني في اثبات وجود النفس
ان حركة كل متحرك اما ان تكون من خارج واما من داخل
وما كانت حركته من خارج فاما ان تكون بشيء دفعا
واما ان ينقاد وكذلك جسدنا اما ان تكون حركته
من خارج واما من داخل وليس يخفى بان الحركة ليست من
خارج وذلك لانه ليس بمدفوع [illegible] لا بمقود دفوعا
كالاشياء التي لا نفس لها فاذن كان كل متحرك اما
ان تكون تحركه من خارج واما من داخل وكان جسدنا
ليس متحرك من خارج فقد استبان اذن انه انما يتحرك
من داخل وكل متحرك من داخل فاما ان تكون حركته
طبيعية لا بد له ولا تسكن البتة كالنار التي لا تسكن
عن حركتها ما دامت نارا واما ان تكون من قبل
النفس وليس يخفى ان حركة النفس الحيوانية ليست بطبيعة
لانه قد يسكن عن حركته اذا صار جثة وهو الجسد
بعينه والحركة الطبيعية لا تسكن كما وصفنا واذا كان

كل متحرك من داخل اما ان يكون حركته طبيعية لا للنفس واما
من النفس وكانت حركة الجسد ليست بطبيعية فحركة الجسد
اذن من قبل النفس التي هي سبب حياته واذ كانت النفس
هي المحيية المحركة لحركتها للجسد وكان كل محي محرك
وبعد موجودا فانه لا محالة فالنفس اذن موجودة
بذاتها يستدل عليها بافعالها الباب الثالث
في اثبات جوهرية النفس وقد يستدل اضطرارا على ان
النفس جوهر من هذه الجهة ايضا وذلك انه قيل ان الحد
الذي يوضح ما الجوهر هو ما كان قابلا للمتضادات من غير
ان يتغير للمتضادات [illegible] من غير ان يتغير من طبيعتها فانها
تقبل البر والفجور والحرارة والجبن والعفة والجور
التي هي اشياء متضادة من غير ان يتغير عن ذاتها
فاذ كانت الجوهر بالحد ان يكون قابلا للمتضادات
من غير تغير منه من طبيعته وكانت النفس ايضا قابلة
للمتضادات من غير تغير منها فالنفس اذن لا محالة
جوهر لان الجسد جوهر وهو يعيش ويتحرك بالنفس
والمحرك للجوهر لاحق ان يكون جوهرا فالنفس اذا ذا جسم

ان

ان يكون جوهرا فانه لا سبيل لاحد الى ان يقول ان الحي
المتحرك من قبل غيره جوهر وان الذي يحركه ويحركه
غير جوهر اللهم الا ان يبلغ من جهله ان يقول ان ما ليس بموجود هو علة
ما هو موجود ويبلغ من ذلك الجهل ان يقول ان ما كان
علة جوهر فانه سواء بغيره من غير ان يقدر ان يكون فارقه على
ان يثبت حياته طرفة عين وهو علة وجود الانسان الذي
وان حياته الباب الرابع في اثبات ان النفس ليست
غير جسم لو صح ما سلف من منطقنا ان النفس في الجسد وقد
ينبغي لنا الان ان نوضح كيف هي فيه فنقول انها ان
كانت في الجسد بمنزلة العصير الملاصق للعصير فهي اذن اما
جسد وحل الجسد مع ذلك غير منقسم لانه اما [illegible]
النفس بمائية صفوه وان كانت النفس مختلطة ممتزجة
بالجسد فهي اذن غير بسيطة بل ذات اجزاء كثيرة وهي
مخالفة لاسم النفس الذي هو دليل على انها بسيطة وان
كانت تعرف اجزاء كثيرة فهي عديمة لفعل النفس فان كل
مضو قطوعه وكل قطوع متحلل وكل متحلل مركب وكل مركب
فله ثلث ابعاد طول وعرض وعمق وكل ما كان له

الثلث الملاك فهو جسم وكل جسم اذا زيد عليه جسم آخر زاده
ثقلا والنفس التي في الجسد ليس تزيد ثقلا ولكنها تحييه
حيا واذ كان كل جسم زيد الى جسم فهو يزيده
ثقلا وكانت النفس تكون في الجسد لا تزيده ثقلا
فقد استبان اذا ان النفس ليست بجسد ولا جسم
ولكنها غير جسم وان كانت النفس جسدا فاما ان تكون
حركتها من خارج واما من داخل وليس يجوز ان
حركتها ليست من خارج لانها ليس تدفع دفعا ولا تقاد
قودا كالاشياء التي لا نفس لها ولا ايضا حركتها من
داخل كحركة الجسد المتنفس الذي تحركه النفس فانه
ليس يمكن ان نقول ان للنفس نفسا اخرى تحركها والا
لمر بنا الامر الى ان نقول ان للاخرى اخرى ولتلك
اخرى الى ما لا نهاية واذ كانت حركتها ليست
من خارج ولا ايضا من داخل كحركة الجسد الذي
تحركه النفس فقد استبان اذن ان النفس ليست
بجسد بل غير جسد ثم ان كانت النفس جسدا فان
الاستعداد العارضة لها جسدية محسوسة ولكن ليست اعراض

النفس

النفس محسوسة فانه لا الحس محسوس ولا الجراة ولا شيء مما
اشبه من ذلك من اعراض النفس فاذن كل جسد محسوس
الاعراض وكانت اعراض النفس غير محسوسة فقد استبان
اذا ان النفس ليست بجسد ثم ان كانت النفس جسدا
فانها تغتذي باشياء جسمانية لان كل جسد يغتذي باشياء
الجسمانية فاذن كل جسد يغتذي باشياء جسمانية ولكن
النفس لا تغتذي بشيء من الاشياء الجسمانية فقد استبان
اذن ان النفس ليست بجسد بل هي غير جسم الباب الثاني
في اثبات ان النفس بسيط غير مركبة وقد يحقق ان
النفس بسيط من قبل انها غير جسد كما اوضحنا لان
كل جسد مركب من اجزاء لا محالة فاذا لم تكن النفس جسدا
وكان كل جسد مركب من اجزاء فالنفس اذن ليست
بمركبة بل هي بسيطة الباب الثالث في اثبات ان
النفس حية لا تموت وتدبير النفس الحقيقة اذ كانت
بسيطة ان تكون ابدية غير بائنة لولا ذلك لما تبعت
البدن بل انها تعد كلما فسد من قبل اضداد ولذلك
كل فاسد متحلل وكل متحلل مركب وكل مركب فهو مركب

من اجزاء معدودة وكل مركب من اجزاء كثيرة فانما قوامه
من اعضاء مختلفة والمختلف ليس ذاته لانه ليس
شيئا واحدا واذا كان ذلك كذلك فالنفس اذن
التي هي بسيطة ليست لها اجزاء واذا لم يكن لها اجزاء
فليست بمركبة واذا لم تكن مركبة فليست بمنحلة واذا
لم تكن منحلة فليست بمائتة واذا لم تكن بمائتة فليست بفاسدة
وايضا ان كل شيء يتحرك من قبل غيره لا من قبل ذاته
فانه لا حياة له الا ما دام المحرك يحركه وانما قوامه بقدر ما
يتمسك به قوة فعل الامر الذي يحركه فاذا ما فارقه محركه
بادت حياته من ساعته فاذا ما لم تكن حركته من قبل
غيره بل من تلقاء ذاته بمنزلة النفس التي انما حركتها من
تلقاء ذاتها وكان كل متحرك من تلقاء ذاته لا تبيد
فالنفس اذن لا تبيد حياتها ولا يتسلط عليها الموت
وقد يلزم الشيء المتحرك من قبل ذاته الا ان يسكن حركته
او يعوقها عائق وما لا يسكن فليس لحركته نهاية وما
ليس لحركته نهاية فليس يفسد وما لا يفسد فلا يموت
فاذا كان ذلك كذلك وكانت النفس تتحرك من تلقاء

ذاتها

ذاتها كما قد اوضحنا فليس يلحقها اذن الموت ولا يطرأ عليها
الفساد وايضا ان كل شيء انما تثبته محاسنه وتزيله
مساويه وما لا يغذوه مساويه فانه لا يتسلط الفساد
عليه وان المساوي يضاده والمحاسن ولذلك يغذو بعضها
والجسد تثبته محاسنه ويغذوه مساويه ومساويه الاوجاع
والموت ومحاسنه الخير والحيوة والصحة فاما النفس
فانها لا تثبتها محاسنها التي هي البر والجود والعفة
ولا يزيلها مساويها التي هي الفجور والجهل والشطارة
وما اشبه ذلك فاذ كانت النفس لا تثبتها محاسنها
فهي اذن لا تزيلها مساويها واذ كانت لا يغذوها
مساويها وكان كل ما لا تغذوه مساويه لا يتسلط الفساد
عليها واذ كان الفساد لا يتملك عليها فلا يسلم اذا الموت
بها البرهان السابع فى اثبات ان النفس مفكرة عاقلة
وقد تحقق ان النفس مفكرة من وجوه اما اول ذلك
فمن قبل ما وجدت الصناعات التي ينتفع بها فانه
لا يقدر احد ان يقول بحق ان الصناعات وجدت
بخبط او باتفاق من غير الفكر وغير عقل فاذ كانت

الصناعات النافعة للعالم ظاهرة وكانت هذه المحو
وكان هذا الذي في التخ احتيالا وتركيبا من الفكرة
والفكرة تصير للنفس التي عنها وجدت الصناعات
فالنفس اذن متفكرة ثم قد يستدل ايضا من بعد ذلك على
ان النفس مفكرة من قبل ان حواسنا لا تقدر على
ادراك طبايع الاشياء فانه ليس كما ترينا حواسنا
منها الظاهر كذلك نرى حقايق الاشياء في الباطن دون الامر
الذي نلتمس من العلم بها ليس الظاهر ولكنه الباطن وحواسنا
انما تقوى على ان تدرك الا على الظاهر فاما الباطن
حقايق جواهرها الذي اياه نلتمس فلا سبيل للحواس
اليه فان من الاشياء اشياء كثيرة مختلفة في طبايعها
متصفة في اشكالها وقدودها لا تقدر حواسنا الا
على معرفة ظاهر اشكالها فاما تمييز طبايعها ومعرفة
كنه جواهرها فلا سبيل لها اليه فاذ كانت حواسنا
لا تطيق تمييز طبايع الاشياء وكنا نعرفها باعيانها
ونعلم حقايق طبايعها وكنه ما يظهر من امرها الا ما يعمل
كل شيء منها والوجه الخاص به الموافق فليس يحتج الينا

لها

ادركنا علم ذلك بغير حواسنا التي لا تقدر على ادراكه بل
بفكرة النفس وتمييزها فان كان ذلك كذلك فالنفس
اذن متفكرة مميزة ومع هذا ايضا فليس شيء يزيد
على حاجة الانسان فضول تأديبه في الغنا قبل ان يستدل
به دليل هذا الذي عرض في النفس وفضلها ولا نهاية
تمامه ولا طالب الاكتساب من خارج بل يستدل بتقديره وتدبيره
مرة وتهيأته يظهره بعد ذلك بصناعاتها وهذه فضيلة
وشرف للنفس ان تصنع كل ما صنعت بفكرتها قبل ان تصنعه
بفعلها وهذا الذي فيها على الحواس فاذ كان ذلك كذلك
فالنفس اذن متفكرة مميزة عاقلة
اضطرارا والله اعلم عز وجل
التوفيق والهداية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أبان لمستوفي الهمم مراتب علم اليقين
وعينه وحقه ودرجاته وأوضح لكمل تلقي الطائر
حال الوصول المنتهى شأو نفوسهم تفاوت حصص عقولهم
واختلاف رتب حظايهم من كمال معرفته سبحانه وآياته
المودعة في خزائنه القدسية وأرضه وسماواته وميز
الخاصة من أهل مرتبتين على خلقه وأمره بأنه لم يجعل
لهم غاية سواء ذاته من جميع عوالمه ومقتضيات أسمائه
وصفاته بل جعل منتهى مدى هممهم أشرف متعلقات
علمه الذاتي وأعلى مراداته حتى صار مراده مرادهم وغايته
مرماهم ما لو يريده سبحانه بذاته من ذاته لذاته ومن جملة
أعلى حيثيات شؤونه الأصلية الكلية وأرفع تعيناته
لهم سبحانه جميع علم اليقين وعينه وحقه في سائر مراتب
علومه الذاتية المتعلقة به أولاً وبمعلوماته مع استهلاك
كثرتهم تحت سلطان وحدته من حيثية وبقاء أحكام كثرتهم (؟)
في جميع موجوداته وحضراته وصلى على المنعوت من حيث

الشهود

الشهود الأكمل والعلم التام الأشرف الأشمل دون الحضور
معه سبحانه في جميع مواطنه كلها وأحواله ومراتبه ونشآته
سيدنا محمد والصفوة من أمته وإخوانه الحائزين ميراثه
الأوفى من علومه وأحواله ومقاماته مع تحققهم ونورهم
بنتائج خطوطهم الاختصاصية التي انفردوا بها عن
خواص الوسائط وثمرات التبعية وأحكام الروابط
صلوة مستمرة الحكم دائمة الانبعاث دوام الزمان من حيث
حقيقته الكلية وصور أحكامه التفصيلية الظاهرة بالحركات
العلوية والمعبر عنها بسنينه وشهوره وأيامه وساعاته
وبعد فإنه لا يخفى على الألباء أن تلك
العبارة بالنسبة لما هنالك (؟) المعاني المجردة والحقائق
البسيطة من حيث تعينها في الأذهان ضيق جداً وهكذا
تلك التصورات والتعينات الذهنية بالنسبة إلى
عرصة التعقلات النفسية والتصورات البسيطة وهكذا
الأمر في التصورات النفسية البسيطة لما تعقل
العقول والنفوس الكلية للكليات ونسبة تعقل
من هو دون العقول والنفوس الكلية في المرتبة العلمية

اليها كل طايفة من العلماء وامتازت عن طايفة اخرى
باصطلاح يخصها فانه قد يقع المشاركة بينهما في بعض
الاسماء والالفاظ لتطبيق تلك العبارة وعدم
التقييد احيانا بالالفاظ وان تباينا في المعتقد
فيظن من حيث احتمال تلك الاسماء والالفاظ المشتركة
ان وجوهها غير متعددة وانها مفهومات تجمعهم
وان تلك الاسماء والالفاظ تطلقها احدى الطايفتين
على ما اطلقتها الطايفة الاخرى وهذا الاشتباه لا
يزول الا ببيان المراد من تلك الاطلاقات لتتضح
ما به تمتاز طايفة عن غيرها وانها فيما ذاك شركا
في ذلك ما يوهم اشتراك اهل الذوق والتحقيق مع
بعض الفرق ما ذكر في شان الماهيات والقول
بانها غير مجعولة مع قول اولئك انها عرية عن الوجود في
العقل والعين ومن هذا القبيل ما اشار اليه الشيخ
نفع له به زاد الوجود العام في كون الحق لو كان
له ماهية وراء وجوده لزم ان يكون سابقة عليه
ولزم ايضا ان يكون مبدا الموجودات اثنين

مع ان كل اثنين محتاج الى واحد سابق عليهما غير ذلك
مما ذكر في اثناء الاجوبة عن السؤالات المرسلة
كالايجاد وغيره وما تيسر الوقوف عليه من بعض فوايده
كشرح الاشارات وغيره من حديث الارتقاء والقدور
وبعض قول الشيخ الرئيس الوقوف على حقايق ان
الاشياء ليس في قدرة البشر وغير ذلك وقد عزم الداعي
ان يذكر في ذلك ومثله انشاء الله ما تحققه ذوقا
وكشفا وشهودا ليتضح بذلك مشرب المحققين وامتيازه
عن مشارب غيرهم ولتعلم مذهبهم ومقصودهم وفيما ذكر
ذاك يكون اهل النقل النظر بالقوة الفكرية
وبماذا يتميزون عنهم وعن باقي الفرق والرد والقبول
بعد ذلك راجع الى اهل الله الحق والفاضح وستره
لما تعين في ذلك من الحكم التي تحجبه سواه فاقول ان
المستفاد من الذوق الصحيح والكشف الصريح
ان فعل الحق باعتبار انه واحد وانه مبدا للموجودات
او انه مسلوب عنه الكثرة والاشتراك مع شي في وجود
او انه يستحيل ان يكون له ماهية وراء وجوده كل

كل ذلك لا يصح الا باعتبار تعينه في عرصة التعقل الكوني
اعني تعقل غير الحق للحق وسيما كل من كان تعقله
له سبحانه وللبسائط المطلقة والحقائق الكلية
بالتعقل الفكري المقيد بالقوى المزاجية الحادثة
الامكانية فان تعقلات من هذا شانه لا يكون بريئة
من خواص قيوده وكثرة ما سارية الحكم في تعقله
الموجب لتعين التعقل والانطباع فيه بحسب محل
الانطباع وان كان محلا معنويا فيتعذر حصول
المطابقة بين المتعقل والمتعقل ولهذا القول
اكثر المحققين ان اتم تعينات الحق في عرصة التعقل
واقربها مطابقة لما هو الامر عليه تعينه سبحانه
في تعقل العقل الاول لانه ابعد الممكنات عن احكام
الكثرة والقيود الامكانية فتعقله اتم مطابقة و
اقرب نسبة الى ما تقتضيه شان الحق وجماعة اخرى
من المحققين يقررون هذا الامر ويقولون به
غير انهم يستثنون الكمل من الاناسي ويذكرون ان
العقل الاول في صحة الموقوفة وكالها وعلى الجملة

فكل تعين مقيد حاصر لما تعين فيه من المطلقات وان
العقل السليم يقتضي بان ذلك التعين مسبوق باللاتعين
فان قال المحقق ان حقيقة الحق مجهولة والموقوفة حاصلة
فليس يعني بذلك ان للحق حقيقة وراء وجوده وانما
يعني به ان الحق متى اعتبر تعقله مجردا عن الكثرة
الوجودية والاعتبارية النسبية والتعقلات
والتعينات التقييدية الناشئة من تعقل غيره له بكون
مطلقا عن التعين بوصف او حكم او لنسبة سلبيا
كان ذلك او ثبوتيا وهذا هو الاطلاق الذاتي الغير
المقيد بمدرك ما بامر ما فليس هو من هذا الوجه مثبتا
له انه مبدا او واحد او فياض للوجود بل النسبة اليه
لها ذلك الاطلاق وسلبها عنه على السواء مع انه
مطلق عن الحصر في وصف او حكم سلبي او ثبوتي او
في الجمع بينهما او التنزه عنهما فلا يصدق في حقه
من حيث هذا الاطلاق ان يقال انه يتحد ولا يتحد
ويعلم ولا يعلم دون الحصر في الاطلاق او التقييد ليس
بمعنى ان له اطلاقا يضاده تقييد او وحدة

تقابلها كثرة وانه من حيث هذا الاطلاق لا يصح ارتباط
شيء به ولا صدور شيء عنه ولا تعلق علم لشيء
ولا غير ذلك من النسب والاضافات ثم من ذهب
من المحققين الى ان حقيقته مجهولة فانما يعني بذلك
ان الحق من حيث الاطلاق المشار اليه لا يتعين
في تعقل ولا تنحل في مرتبة ولا ينضبط المدرك وتضاف
الماهية اليه بهذا الوجه لا ان له ماهية وراء وجوده
ثم نسبتها له من حيث هذا الاطلاق وعدم تعينه
بوحدة او مبدائية او وجوب وجود ونحو ذلك
نسبة الاقتضاء الايجادي اليه وعدمه على السواء
لا يترتب عليه حكم ولا يتعقل اليه اضافة اصلا واما تعين
الحق بالوحدة فهو اعتبار تال للاتعين والاطلاق
ويلي اعتبار الوحدة المذكورة تعقل اعتبار
كون الحق يعلم نفسه بنفسه في نفسه وهو يتلو الاعتبار
المتقدم المفيد لتعين الوحدة من كونها وحدة
فحسب فان الحاصل من هذا التعقل ليس غير نعت التعين
لكنه بالتعقل لا بالفرض التعقلي واعتبار كونه يعلم

نف

نفسه بنفسه ونفتح باب الاعتبارات وهو عند المحققين
هو مفتاح مفاتيح الغيب المشار اليها في الكتاب
العزيز وهذا المفتاح عبارة عن النسبة العلمية
الذاتية الازلية التعينية لكن من حيث امتيازها
عن الذات الامتياز النسبي ليس من حيث ان العلم
صفة قائمة بذات الحق كما ذهب اليه الاشاعرة
فان ذلك لا يقول به محقق عارف بالتوحيد الحقيقي
ولا النص يعني ان العلم عين الذات فانه لا يتعقل
من حيث ذلك الا اعتبار للحق ممتازة عن ذاته
يعبر عنها بانها علم او غيره من الاسماء والصفات
والنسب والاضافات بل وحدة لا يتميز فيها العلم
من العالم والمعلوم فلا كثرة ولا تعدد سواء اعتبر
الكثرة وجودية او اعتبارية فالنسبة العلمية مقام
الوحدانية الثانية للاحدية المذكورة التي تلي
الاطلاق المجهول الغير المتعين ومن حيث هذه
النسبة العلمية يتعقل مبدائية الواجب وكونه
واهب الوجود لكل موجود ويتعقل للحق الاض

من هذا الوجه تضاعف الاعتبارات المتنوعة من النسب
العلمية المتميزة بعضها عن بعض فالحق يتعقل في
مرتبة هذا اللازم الاول الواحد العلمي سائر اللوازم
الكلية الاول الاخر اولها العرض الوجودي المنبسط
على جميع الممكنات ولوازم تلك اللوازم هكذا متنازله
لا الى النهاية واذا اعتبرت اللوازم متصاعده
انتهت الى اللازم الاول المعبر عنه بالنسبة العلمية
بالتعين المذكور وهذا التعقل الالهي تعقل ازلي ابدي
على وتيرة واحده والماهيات عبارة عن صور تلك
التعقلات الالهية ولوازمها وآثارها ولها الى حد
العلم الازلي الابدي ليس كما يظنه المعتزلة من انها
خالية عن الوجودين ولما استحال قيام الحوادث
بالحق اذ ان يتجدد له علم لزم ان تكون تلك
التعقلات ازلية وان يكون لكل منها تعين
في التعقل الالهي من حيث النسبة العلمية وهو المعبر
عنه عند المحققين بالارتسام فانه عندهم وصف
ومضاف لها الحق من حيث النسبة العلمية باعتبار

اعتبارها عن الذات لا من حيث الوحدة الذاتية هذا
مع ان تعقل الكثرة الاعتبارية في الحضرة العلمية
باعتبار اعتبارها عن الذات لا ينافي وحدة
العلم فانها تعقلات متعينة من العلم فيه ومن
حيث تعقل الحق لها مستهلكة الكثرة في وحدة
ذاته لها حال التجرد شانه ومن حيث اعتبار امتيازها
بحقايقها عنه ثابتة الكثرة ومن هذا الوجه يقول المحقق
ان الماهيات غير مجعولة فاما من حيث تعقل الحق
لها بالنظر الفكري فانها مجعولة لوجوداتها العينية
وهذا التفصيل الذي يذكره المحققون وان
كان للتعقل الكرطرفيه محال عن ان المحقق
لحصول لم يذكره بنظره الفكري وانما الحق سبحانه
اذا سبقت عنايته في حق من اختاره من عبيده
ورث ان يطلع على حقائق الاشياء على نحو تعينها
في علمه جذبه اليه بمعراج روحاني فشاهد حال
انسلاخه نفسه عن بدنه ورقيه الى مراتب العقول
والنفوس متصاعدا الى اعلى العوالي العلوية طبقة

بعد طبقة متحد بكل نفس وعقل الى ان يفيده الاول
من جملة من صفاته واحواله الجزئية واحكام كثرته
الامكانية فيتنا كل نفس وعقل جملة بعد جملة
بحسب ذلك المقام الى هذا حتى يتحد بعينه
بالنفس الكلية فيصير كهى ويزول عنها ما كان عرض
لها حال التنزل المعنوي المتلبس بالمزاج العنصري
ثم يتحدان الكل معا بالعقل الاول فاذا كمل
اتحاده به تطهر من ساير احكام الكثرة والامكان
التى هى لوازم معينة من حيث احكامها التى
ما عدا الحكم واحد وهو معقولية كونه في نفسه ممكنا
كالعقل الاول وذلك لانه الا تغلبت احكام الوجوب
على احكام الامكان على نحو ما سيشير اليه الان انه
سبق غلبة بها تعينت هو اول درجات الوصول
ويصح له بصفة الوجودية الذاتية الاخذ عن الله
بدون واسطة عقل او نفس او غيرهما من الكواكب
العلوية والسفلية كما هو شان العقل الاول
من الحق ويتميز الشان المعتنى المشار اليه عن العقل

الاول

الاول في بعض مقامات القربة قبل الفناء الاخر والاستهلاك
في الحق انه يجمع بين الاخذ الاتم عن الله بواسطة العقل
الاول وما في العقول والنفوس بموجب خاصيته
حكم امكانه الباقية الذى سبقت الاشارة اليه و
خاصيته حكم وجوب كل فرد من افراد العقول والنفوس
وبين الاخذ عن الله بدون واسطة اصلا بحكم وجوبه
وحال السند بكل مقام الانسانية الحقيقية الالهية التى
هي فوق الخلافة الكبرى وغيرها من المراتب الكلية
ويستجلي من حيث المناسبة المذكورة ما هو مختفي
في علم الحق ومرتسم فيه بالنقش المذكور ومقدر ظهور
تعينه وبروزه حكم ذلك الوجود العلمي الا الوجود
العيني بقدر سعة دائرة حقيقته واستعداده الكل
وكيف استعداده المرآة وصحة الى ذاته والمناسبة
المعنوية للتسقط الا عند اليه الترتيبات وفي نسبة
الاطراف انها ونسبتها الى الاطراف فيدرك
كل ما ذكرنا وغيره دون حجاب ويتعقل الهيئات
تعيناتها الازلية على نحو تعقل الحق لها بالتعقل

الاول من حيث النسبة العلمية الذاتية الى صفاته الفعلية
ليس بموجب امكاناتها النسبية لكن ادراك جميعها
فى معرض الامكان ولا على نحو تعينها فى تعقل المحجوبين
بالعقول المقيدة فان لهذا النوع من الادراك
نقايص شتى من جملتها انه ادراك جزئى بقوة جزئية
من الفكرة وبعد مقيد انفعالى فلا يدرك الا ما يناسبها
ولهذا عجزت العقول المقيدة بالافكار عن تجاوز
تقيداتها وتناهى قابلياتها وغلبة احكام كثرتها
وامكانها عن ادراك الكليات فى مراتبها الكلية
فلا تقدر ان تدركها الا بعد مشاهدة الجزئيات
واستنزاع معنى جامع لها هو الكلى وهو عندنا
امر منتزع فى العقل الذهنى لا يتحقق لها فى الخارج
وهذا فيه نظر فان الكمل اى ذوى الشهود المحقق
حال المعراج والانسلاخ عن احكام الكثرة والامكان
وظهور النفس على خواص مداركها الجزئية كما ذكر
من ان ادراكها كالوجود العام وغيره من الامور
الكلية والعامة اولا ثم تدرك جزئيات كل جنسه

كليه

كليه ولوازمها لطريق التبعية واللزوم على نحو تعينها
فى حضرة الحق من حيث النسبة العلمية وفى ذوات
العقول المجردة والنفوس الكلية وهكذا هو علم الحق
بحقائق الاشياء والموجودات فان تعلق علمه
بالموجودات التفصيلية مسبوق بتعلق علمه بالعقل
الاول الذى هو الاصل الكل بالنسبة الى ما دونه
من العقول والنفوس وغيرهما من الكليات
النسبية ولوازمها التفصيلية وهكذا هو علم العقل
بما بعده فى المرتبة والداعى وان لوح فى ذلك
بطرف فى الرسالة المتقدمة لكنه لم يجرد ذكر ذلك
تماما وحيث ذكر ههنا امر المعراج الروحانى و
شان صاحبه وجب استيفاء بيان ذلك كما ارج
واوله ومذهب الشيخ الرئيس على ما ذكره من
التعليقات موافق لمذهب المحققين فيما ذكرنا
من ان معرفة حقايق الاشياء على ما هى عليه بطريق
النظر الفكرى متعذر وحكم العقل المقيد بالفكر
بان الكليات لا تعرف الا من الجزئيات وبعدها

وان الكليات ليس لها صورة معقولة ازلية متعينة
في علم الحق والعقول المجردة بل هي امور موهومة
لا تحقق لها الا في الاذهان فيطرح الامر واقع على
نحو ما ادركه المحققون بطريق الكشف والشهود
ونص كلام الشيخ فيما ذكره الداعي بيان المواهب
هو انه قال ليس للانسان ان يدرك معقولية
الاشياء من دون وسايط محسوسيتها وذلك
لنقصان نفسه واحتياجه في معرفة الصور المعقولة
لها توسط الصور المحسوسة فاما الارواح والعقول
المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها لم يحتج في ادرا
كها صور الاشياء المعقولة الى صورها المحسوسة
ولم تستفده من احساسها بل ادركت الصور المعقولة
من اسبابها وعللها التي لا تتغير فتكون معقولها
منها لا يتغير فتكون معقولها منها كما يتغير ثم قال
ولكل شخص جزئي معقولة مطابق لمحسوسه ولهذا
القول منه موافق لما نقله الداعي ووهم من فهم
كلامه بان مراده من قوله الوقوف على حقائق

الاشياء

الاشياء ليس في قدرة البشر الى آخر الفصل هو بيان
تعذر معرفة الحقائق من حيث صورها المعقولة
المتعينة في علم الحق ازلا وابدا وفي ذوات العقول
المجردة لا يراد معرفة خواص الامزجة والطبائع
وغير ذلك مما اشار اليه المولى لتوقف ابتناء بعض تلك
الاجوبة عليه انما اراد معرفة حقائقها الاصلية
كما مر ولذلك ذكر في تور ذلك المشكل معرفة ذات
الحق سبحانه ومعرفة العقل والنفس والفلك وجميع
الحقائق الكلية من حيث معقوليتها ولم يمثل بما يفهم منه
انه يتعلق بالامزجة والطبائع والخواص فظن
الداعي ان الشيخ القايل لتلك المسايل من تعليقه
ومما يكشف ذلك الفصل تماما ان الاذكى عن غيرنا العلم
ان لا يعرف مراد الشيخ منه والدليل على ان مراده
قدس الله نفسه الزكية من ذلك التمثيل ما توهم الداعي
بذكره ما اكده في موضع آخر وهو قوله الانسان
لا يعرف حقيقة شيء البتة لان مبدأ معرفته الاشياء
هو الحس ثم يميز عقله من المتشابهات والمتباينات

ويعرف في بعض لوازم الشيء دامعا له وما ثيراته وخواصه
فيندرج بذلك فيها معرفة معرفة مجملة غير محققة وربما
لم يعرف من لوازمه الا البعض ولو قيل انه عرف
اكثرها الا انه ليس يلزم ان يعرف لوازمه كلها
فلو كان يعرف حقيقة الشيء لكان يندرج من معرفة
حقيقته فيها معرفة لوازمه وخواصه وكان يجب
ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بالعكس
مما يجب ان يكون عليه ومما ذكره مما هو من وجه موافق
لمذهب المحققين ان قال العلم وهو حصول صورة
المعلومات في النفس فتلك وصور الموجودات
مرتسمة في ذات الباري اذ هي معلومات له وعلم
بها بسبب وجودها والمحققون من اهل الذوق
يقولون الحق علم نفسه بنفسه وعلم العالم من عين
علمه بنفسه واوجده على نحو ما علمه ولا انحصار للايجاد
يضاف فيها الحق على مثله اي اقتضاء ذلك لا
يتوقف حكمه على الشرط واحد وذلك الشرط
هو العقل الاول واقتضاءاته الثلث ظهور اثاره

يتوقف على شرط وليس في الجن ان ثم اقتضاءات ثلثية
مختلفة بل هو اقتضاء واحد له تلك المراتب والمهيات
التي قلنا انها عبارة عن صور التعقلات المتعددة
الالهية المنعكسة في النسب العلمية ونتائجها بها تعدد
تعلق النفس الوجودي الايجادي بانها خصوصياتها
القابلة تمتاز كل منها عن الآخر فيدرك الفيض
الواحد الوجودي متنوع الظهور متعدد البعض
تعدد انما يعا لتلك التعقلات الازلية العلمية
وحكم العلم منسحب عليها ومتعلق بها وبلوازمها على
ما هي عليه فتعقل العلم حال الشهود المحقق من حيث
انه نسبة واحدة تحيط بعيد الشعور بصورة علم
الحق بنفسه باعتبار اتحاد العلم والعالم والمعلوم
وتعقل امتياز العلم عن الذات الا باعتبار النسب
اشتماله على تلك التعقلات الموصوفة بالامتياز
بعضها عن بعض وتعقل تعقله بذات الحق عينه
اعني عين النسبة العلمية ولوازم تلك النسبة يفيد معرفة
اشتماله على تعقلات شتى هي المعبر عنها بالمعلومات

المتعلقة الانتشاء من الوجوه وتضاعف الوجوه
والاعتبارات الكائنة عنه وتتمة ذلك سائر من رب
التحقيق ان تلك الاعتبارات اذا تعلق من حيث
تاثير الحق من جهتها تعددت الاثار الالهية وان
كان منشأ الاصل امرا واحدا فنسبت بهذا الاعتبار
التعدد الى احكام الوجوب وسميناها معقوليته
كل امر يوصف بالتاثير في مقابلة تلك الاثار المنسوبة
لها الحق مع خواص الوسائط احكام الامكان
ومن شهد ما ذكرنا عرف سر الارتباط والتفرقة
لها الحق من حيث النسبة العلمية المحيط بتلك التعقلات
الالهية الازلية مع نزاهة الحق من حيث احديته
عن الكثرة النسبية الاعتبارية والوجودية معا
فلمحض الذات الاطلاق عن كل وصف كما سبقت
الاشارة اليه وللاحدية الحق تعقل التعين فقط
بالاعتبار المسقط للاعتبارات كلها وواحديته
ثابتة بالاعتبار الكلي من حيث النسبة العلمية
لها تعين الحكم للتعينات كلها ومن جهتها تعقل

مبدأيته

مبدايته الحق وواجبيته وكونه مرجحا او فياضا بالذات
فالتوحيد للوجود والتمييز للعلم من حيث الواحدانية
لا من حيث الاحدية الخاصية بالتي ذا العلم والعالم
والمعلوم والاطلاق للذات ثم اثبت وكلا موجودا
ما عدا الحق سبحانه فانه يشتمل بالذات على جملتين
احكام الوجوب والامكان ولا بد ان تعين الطرفين
اعني جهة الوجوب وجهة الامكان مما جازت
معنوية وغلبة ومغلوبية تلك الغلبة والمغلوبية تظهر
التفاوت بين الموجودات في الشرف والخسة
والسعادة والجهل والعلم والبقاء والنفاد وغير
ذلك من صفات النقص والكمال فصفات الكمال و
التربية من جنبات الحق لكل من كانت احكام الوجوب
فيه اقوى واغلب وصفات النقص والبعد و
لوازمها حيث تتضاعف فيه وجوه الامكان
واحكامها وبنظر غلبتها على احكام الوجوب ومحتد
احكام الوجوب بمبدأيته الحق بالتفسير المذكور
ومحتد الاحكام النفس الكثرة والامكان وتضاعف

وجوه الامكان تنشئ من خواص امكانات الوسائط
الثابتة بين الحق وبين ما وجوده عن الحق
متوقف على جملة من الوسائط فيتفاوت الشرف
من هذا الوجه وهو بحسب قلة الوسائط لعدم تغير
العنصر الذاتي عن تقديسه الاصلي والنزول
عن هذا الشرف بعكس ذلك وثم برزخية وسيطة
اعتدالية جامعة بين الطرفين مشتمل بالذات
على كليات احكام الوجوب والامكان اشتمالا
معتدلا فعليا من وجه انفعاليا من وجه لا
لانقهار الطرفين المعقولة جمعا بينهما وهي
الحقيقة الانسانية الكمالية الالهية وانها كالمرآة
للطرفين تعين من بينه بالغاية والاستحقاق
الذاتي والمناسبة الحقيقية في هذه البرزخية المذكوره
لم تتميز في طرف بل هيئته نفس برزخيته وكونه مرآة
للطرفين يتراءى فيه من حيث الاطلاق المعنوي
المشار اليه في الاخر المتواجه الوجود الواحد
متعددا متنوع الظهور بالاسماء وصور الاحوال

والصفات

والصفات ويتميز به بين الطرفين المذكورين
سائر النسب والاضافات ظهورا او اظهارا للتعدد ذات
الاعتبارية والتعقلات المتنوعية في وحدانية
الحق من حيث نسبة علمه الازلي المضاف اليه الاسم
عند المحققين لكن لا اقول ان الارواح من ذات
صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارواح مطابق
الارواح الكلية هنا نعني الحق من حيث نسبة علم
الذاتي الازلي فان اهل الارواح المطابق علومهم
علوم الغائية جزوية حادثة ناقصة المحاكاة بلا
اقول ان نعني من هذا انه تزكو وتزكى وتصفوا
وينمحي هو وتتسع فلكها وتتحد بالجناب الاعلى وتشتعل
بنور الحق كما قال صلعم واشار اليه في دعائه بقوله
واجعلني نورا فيصير نورا محضا وينسلخ من الظلمات
الامكانية والاحكام التقييدية والجزئية فيصير مرآة
لنفس الارواح الازلي الالهي فالقدر الذي
يعلم من جناب الحق والاشياء يعلم على ما كما يعلم
الحق بعلم ذاتي لا موهوب ولا مكتسب وهذا العلم

ذوق العلم اللدني الذي هو عند اكثر اهل الذوق
اعلى علوم الوهب واليه الاشارة بقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فانه علم احاطي
فعلي اذا تعلق بشيء علمه من جميع وجوهه بخلاف علوم
الناس فانها علوم عادية انفعالية تتعلق بالاشياء
من حيثية بعض الخواص واللوازم دون احاطة
ولذلك كان من شأنه نقصانه نفي ان يكون مثل هذا
علما تاما محققا كالشيخ الرئيس على ما وقف الواقف
عليه من كلامه وعرض على الرأي الحسن في هذا المطلوب
وفي الحزم المتقدم وصاحب هذا المقام البرزخي
المذكور كما يتحقق لمسيرة انه باعتبار احد وجهيها
المختص بطرف الامكان الموجودات العينية بحسب
تلك التعقلات والاعتبارات العلمية الازلية
كذلك يتعدد وحدته باعتبار احد وجهيه الذي
يلي مقام الوجوب ولا يغاير وحدتها كل عدد ومعدود
وانه من هذا الوجه يتأتى له الاخذ عن الله بدون
واسطة اصلا بل يتحقق بما هو اعلى وافضل من ذلك

مما

مما يتعذر ذكره هنا مع تفاوت درجات الواصلين الى
هذا المقام وتفاوت حظوظهم من الحق بموجب خواص
استعداداتهم الغير المجعولة بل اقول المتبصر حكم الشهود
المحقق انه ما من موجود من الموجودات الا وله
ارتباط بالحق من حيث هو من جهتين جهة سلسلة
الترتيب والوسائط التي اولها العقل الاول وجهة
طرف وجوده الذي يلي الحق وانه من حيث ذلك الوجه
يصدق على كل موجود انه واحد وان كان وجوده
بغيره ومراد المحققين من الوجه هنا في لف
من وجه المراد غيرهم من هذا الاطلاق والسر فيه
عموم حكم وحدة الحق الذاتية المنبسطة على كل موصوف
بالوجود والقاضية باستهلاك احكام كثرة الاشياء
والوسائط فيها والموضحة احدية التصرف والمنحصر
بحيث ان كل ما سوى الحق مما يوصف الفعلية انه معد
غير موثر فلا اثر لشيء في شيء الا لله الواحد القهار
لكن سر هذا الوجه الخاص الذي لا واسطة فيه بين
كل شيء وبين الحق بالنسبة الى اكثر الموجودات

مستهلكة بحكم والحاصل ان احكام الكثرة والامكان
لغلبة احكام الكثرة على حكم الوحدة واحكام الوجوب
المشار اليها من قبل ثم سر شريف يتعلق
بهذا المقام للعقل النظري فيه مجال ما وهو انه لما
يجز عقلا ان يتعقل في الحق جهتان مختلفتان
لكونه واحدا من جميع الوجوه وجب ان يكون
الارتباط المتعقل بينه سبحانه وبين الموجودات
ثابتا من حيث الحق من وجه واحد ولما كانت الكثرة
من لوازم الممكنات وصفاتها الذاتية واول
صورة الكثرة واولها الاثنينية وجب ان يكون ار
تباط كل ممكن بالحق من حيث الممكن من جهتين الجهة
الواحدة ومن الجهة الاخرى وجوده ووجب
ان يكون الغلبة من الوجه الذي يلي الافق الوحدة
واحكام الوجوب كما يجب ان يكون الغلبة
للكثرة من الوجه الاخر اولى وتعينت مراتب
الموجودات ودرجاتها بحسب الغلبة والمغلوبية
المتعلقة الوقوع بين الطرفين كما مر بيانه ومن

اطلع

اطلع ما ذكرناه استشرف على اسرار يفهم جملة موقوفة
بسبب موافقة العقل النظري لنتائج الكشف والشهود
بسبب الشروع في ذلك والمخالفة فسبب المخالفة هو
غلبة ما حصل من حجاب وحدة الحق واطلاقه
واحكام وجوبه على احكام الكثرة والذي شملت
عليها ذات الموافقة وما بها عنه ادراك صاحب
العقل النظري مما ادركه المكاشف في شهوده فتوقف
فيه او رده فذلك راجع الى خواص تقيدات
صاحب النظر الفكري وانحصاره تحت احكام ادرا
كاته الجزئية وتناهي قابلياتها بخلاف حال المكاشف
فانه خلص من قيود العقود وخواص قابلياتها
الموصوفة بالتناهي فادرك الاشياء بمطلق ذاته
تارة وبرتبة تارة وبها معاقل الوجه المنبه عليه
من قبل في اعلى المراتب بتجديد الاشياء التي بدا وجودها
والاطلاق الاصلي وصاحب النظر وان ادرك بعض
ما ادركه المكاشف الخارج من الحبوس المذكورة
فانما يدرك البعض في المراتب المقيدة فتلك

الحقايق فتكون ادراكها لها بحسب تعين تلك الحقايق
في مراتب عرضتها وما عرض لها من القيود في تلك
المراتب لم يدركها في مراتب تجريدها الاصلي الكلي
ووطنها الحقيقي الذي هو الحضرة العلمية الالهية
المشار اليها من قبل وتقرير ما ذكرناه وتتمته
هو ان النفس الجزوية لما كان تعينها بعد المزاج
وبحسبه على ما هو مذهب المحققين من اهل الذوق السلوك
والكشف صار كان في المزاج معنى نسخ وصفة
بالمرآتية بمعنى كان النفس انطبعت فيه فعبر عن
ذلك الانطباع بالتعلق التدبيري وايضا فلما
كان الموجب لاجتماع الاجزاء المزاجية
اثار القوى العلوية وخواص الاتصالات
الكوكبية والتشكلات والحركات الافلاكية
وتوجهات نفوسها وعقولها العلية وكان
قبول الارض لتلك القوى والاثار وقبولا
متفاوتا بحسب استعداداتها الاصلية كان المزاج
كالمرآة لتلك القوى والاثار اولا ثم يستعد

بما قبله والطبع فيه فيها ان تكون مرآة لقبول نفس جزئية
تتعين به وتحبسها ولا شك بان الامزجة الانسانية
وان كانت واقعة في عرض واحد فانها عظيمة التفاوت
في القرب والبعد من درجات الاعتدال وبذلك
تفاوتت النفوس في النورية والجوهرية والشرف
وغير ذلك من صفات الكمال ولزم ايضا ان لا يحل
النفوس في تعقلها وتصورها لها من خواص
المزاج الذي هو سبب تعينها وسيما لا يوجبه
الارتباط والتعلق التدبيري وان تحكي النفس
حاله في المزاج ولزم ايضا ان يكون لكل نفس من
النفوس الانسانية مناسبة مع العالم العلوي
ونفوسها بموجب ما انتج في مزاجها وما حصل
من تلك القوى والاثار بحكم الوقت الذي وقع
فيه اجتماع الاجزاء المزاجية وبحسب مبدا تعين
النفس وتعلقها به ولا بد وان يكون قوى بعض
الافلاك واثاره فيه اغلب من البواقي فيكون
نسبة تلك النفوس ومزاجها الى ذلك الفلك وتفسر

وعقله واقول وانتم من نسبة الى سواه هذا وان كان
محالا نادرا جميعها لو اذا كان كذلك كان ادراك
بعض الاناس لما يدركه من الحقائق هو بحسب
المرتبة المتعينة له هناك اذ من حيثها وفيها و
بحسبها يدرك ما يدرك فالمتعينة مرتبة نفسه سيما
بعد الرحمة والمواهب الروحاني المذكورة والاسماء
سيما بعض مقامات الكمالات النبيئية التي هي غايتها
من عرصات المعقول والنفوس وخصوصا المرتقي
الى المرتبة الكمالية التي فيها يقتضي مشاركة العقل
الاول في الاخذ عن الله وقبول فيضه الاقدس
بلا واسطة هذا الى غير ذلك مما يضيق عنه نطاق
العبارة ولا يتعين في تعقل مقيد بنظره الفكر
بانفصال ولا اشارة لا يكون ادراكه لحقائق
الاشياء ومعرفتها بالحق كتعقل ذي النظر الفكري
المضبوط نفسه بالخواص الطبيعية والقوى الجزئية
المزاجية فانه انما يدرك ما يدرك بحسب الوصف
الغالب على نفسه حال الادراك فاين هو من الذين

يستجلون

يستجلون حقائق الاشياء ويتعقلون المعلومات
في مراتبها البسيطة العالية واين هو لا من الكمل
الذين يستجلون الحقائق في اعلى مراتب تعيناتها
على حكم تعينها في علم الحق اولا كما سبق التنبيه على
ذلك ورأى التفاوت المرتبي الذي ذكره الداعي
الثابت للنفوس الانسانية في العوالم العلوية
اخبر النبي ص انه اجتمع في معراجه بادم عليه السلام في السماء
الاولى الذي هو فلك القمر وان تعاصه هناك واخبر
ان عيسى في الثانية ويوسف في الثالثة وادريس
في الفلك الرابع وهرون في الخامس وموسى في السادس
وابراهيم في السابع ولا ريب ان النفوس عن تحيزه
فما ذكره عم اشارة الى مراتب نفوسهم بموجب الحكمة
الثابتة بينها وبين النفوس السماوية والعقول العالية
وتفاوت درجاتهم عليهم السلام في الحضرة الالهية
بحسب تلك الوسائط وكثرتها كما ان الكون الوا
صلون ذوي المعارج الروحانية من الكمل مع
بدايتهم في المنزلة فاطبه متفقون على صحة ما ذكره

الذي صلعم في شأن من ذكر من الانبياء عليهم السلام
من مشاهدة روحانية وكشف محقق متكرر
حاصل لكل منهم على سبيل الاستمرار دون تقليد النص
وغيره في ذلك ومثل فانه انما يبعثهم على السلوك
وادراك المشاق طلب الخروج عن رتبة التقليد
وعدم القناعة بنتائج الافكار لما ذاقوا من عجزها
وعدم براءة ساحتها واكثر براهينها عن
الشكوك والشبهات ومما يؤيد ما ذكر ما اخبر صلعم
في تفاوت درجات اخذه عن الله العلي بحسب
احواله المتفاوتة وترقياته في مراتب العقول
المفارقة بعد تجاوز المقامات الملكية ونفوسها
العلية فكان يخبر احيانا انه يأخذ عن جبريل عليه السلام
وان جبريل يأخذ عن ميكائيل وميكائيل عن اسرافيل
واسرافيل يأخذ عن الله وتخبر احيانا انه كان
يأخذ عن ميكائيل دون واسطة جبريل واخبر انه
كان يلقى اليه احيانا اسرافيل فيأخذ عنه دون
واسطة جبريل وميكائيل عليهما السلام واخذ احيانا

احيانا عن الله دون الكل وسائط اخذ من الملائكة وليس
وراء الله مرمى وقد شاركه الكمل من ورثته في كل
ذلك وقد راه الداعي ووقعت المشاركة معهم في
الاتفاق في هذا الشهود والحكم بصحة ذلك بفضل الله
ومنه مع العلم بتوقف اهل النظر الفكري في قبول
ذلك الحكم بحجة والعلم اليهم بموجب ذلك التوقف
والانكار هذا مع ان المتوقفين في ذلك لا مستند لهم
سوى الاستبعاد واستيحان النظر العادي بان
هذه الاوصاف ومثلها يحجب العقول النظرية
عن ادراك مثل هذا ادعى قبوله ولو امعنوا النظر
في البراهين التي بعضها تقضي برد امثال هذه الامور
لرأوا على الخوف الوارد في بعض مقدمات تلك البراهين
سيما البراهين المذكورة في شأن الصدور
وترتيب العقول والنفوس والافلاك والانجم
الفاعلة وفلك الثوابت وغير ذلك هذا مع ان اهل الله
عند اكابر المحققين معذورون من وصولهم
للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مقيدة

باعتبارها فقد حكم بأن سماه أشياء كثيرة عند أصحاب
العقول المطلق بشرائط من القيود المذكورة من
قبيل ممكن الوجود بل واجب الوجود لأنه لا حد
للعقول المطلقة تثبت عنده بل ترتقي دائما فيلق
من الجهات العلية والحضرات الالهية وعلى الجملة
ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك
فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم وبعد أن
قد حققت الفصل الكلي المشتمل على ذوق أهل التحقيق
وتميز مذهبهم من مذهب غيرهم وبيان الألفاظ
الموهم الاشتباه مع سواهم في الاعتقاد ونحو
ذلك فلنذكر الالماعات المختصة ببعض أجوبة
المسائل كما سبق الوعد بذلك إن شاء الله فأقول
وأما ما أورده بقوله نفع الله به في حق الحق
بأنه لو كان له وجود وماهية لكان مبدأ
الكل اثنين وكل اثنين يحتاج إلى واحد هو مبدأ
الاثنين والحاصل أن مبدأ لا يكون مبدأ الكل
ففيه نظر فإن لقائل أن يقول هذا إنما كان يلزم

لو

لو ادعى القائل بالجهة أن الاثنينية هنا حقيقة لا اعتبارية
فإنه يقول إن هذه الاثنينية عندي منها اعتبارية
نعم والواحدية كذلك لأنها ليست صفة مضافة
إليها ذات معلومة بل هي صفة للأمر المتعين في تعقل
الواصف وبقي هل تعين الأمر في نفسه هو كيفية
في تعقل الواصف أم لا فيه نظر فإن من البين
أن وصف الواصف الحق بأنه واحد وأنه واجب
الوجود وأنه مبدأ الكل ونحو ذلك مسبوق
بتعين غير الحق من الأشياء في تعقل المسمى الواصف
فيميز الواصف المبدأ إذا علم ما أدركه من الأشياء
أولا مما لا يصلح عنده أن يكون مبدأ للكل
فإذا ميزه عن غيره في تعقله يعرض له في إزائه
عن سواه في نعته ويضيف إليه من الأسماء
والصفات ما يرى ويحكم عقله فيه أنه صفة كمال
يليق به إذ يجب أن يكون حاصلا للمبدأ الذي نفسه
لا من سواه في نعته ويضيف إليه من الأسماء
والصفات ما يرى ويحكم عقله فيه أنه صفة كمال

يلحق به اذ يجب ان يكون حاصلا للمبدا انفا لان
سواه حتى يصح له ان يكون مبدا للكل ويسلب عنه
الصفة امورا يرى انها لا يسوغ له فانه متى ذهب الى نفي
اتصافه بها لزم منه محال من اجل انها تستلزم سلب علمه
باعتبار تعين الحق في تعقله وتعقل تلك الصفات
وما يحكم بكمالها وتنقصها نها اثبات لمن نصف
اليه يكون قادحا في مبدائيته وكماله وهذا انما
يصح انه لو كان حكم تلك الصفات من حيث
اضافتها الى المبدا غير حكمها من حيث اضافتها
الى سواه فان اضافة كل صفة الى موصوف ما متى
قصد به الاضافة الحقيقية يجب ان يكون مسبوقة
بمعرفة حقيقة الصفة وحقيقة الموصوف وحقيقة الحكم
من الاضافة ونسبة تاتي اضافة تلك الصفة الى ذلك
الموصوف وتنفي ذلك الحكم من حيث الاضافة الى
الادراك وكيفية الاضافة او لا تنحل فيه نظر
وتحقيق كل هذا عسر جدا ان قيل لا يلزم في اضافة
صفة الى موصوف ما معرفة حقيقة الصفة وحقيقة

الموصوف بل يكفي في ذلك معرفة الصفة من حيث هي
هذه الاضافة الخاصة التي قصدها الواصف وكذا
الامر في الموصوف فانه يكون في ذلك معرفة من هذا
الوجه وهذه الاضافة لا معرفة حقيقته فيقول انه
من الجائز ان يثبت للموصوف من جهة هذه الاضافة
امر او امور وينتفي عنه امر او امور اخر ويكون من
مقتضى ذاته باعتبار اخر فيقول صفة هذا الوصف
باضافة غير هذه الاضافة وحكم سوى هذا الحكم وحاكم
اخر فلا يجوز لو اضيف ان تثبت له امر اما على
الاطلاق ولا ان يسلب عنه شيئا كذلك بل كان الحكم
كل ذلك من وجه مخصوص وباعتبار معين تابع لادراك
الواصف والحاكم واذا وضح هذا اعلم ان مرجع السلب
والاثبات في المثبت والسالب راجع الى ما تعين
من الحق في تعقله لا الى الحق نفسه لعدم مطابقة
تعين الحق في تعقل غيره وتعينه سبحانه في تعقله
نفسه لزم منه معرفة كنه حقيقة ذات الحق وانه محال
وانه استحال معرفة الحقيقة فتعذر اطلاق اسم [illegible]

على الحق من حيث اعتبار كونه مجهولا فان يتعين في
نفسه الاطلاق على كل تعين لحصل له تعقل احد
كان من كان فان جميع تلك التعينات تعينات
له في تعقلاتنا لانها بحسب ما تعقلنا وتعين لنا
منه فانا نقول ان له مهية وراء وجوده بل حقيقة
وراء ما نعلم منه ومن الوجود المضاف اليه او المضاف
عنها سواء كان يزول بهذا اختلاف معنى الاثنينية الاعتبارية
الى الواحد هو عين ولا يقال الصحيح ان المهية لا
موجودة ولا معدومة ولا صفة ولا موصوفة
بل كل ذلك راجع الى الاعتبارات واختلاف
التعينات في التعقلات هذا وقد سبقت الاشارة
بها الاطلاق الذاتي وذوق المحققين في ذلك
فلنرجع الى الفصل الذي المذكور ثم استحضر ما ذكر
هناك ومن اليه المذكور لان وضح المقصود
من ذلك كله في هذه المسئلة اما ما اشار اليه الق
الاه من قول المعتزلة في معرفة الحقيقة ووقف خلق
المهية عن الوجود بين العقلاء والتعين فذلك لا

اعتبار

اعتبار له عند المحققين فانهم من ذكر والاتفاق فلما
يعنون اتفاق الحكماء معهم لانهم يوافقون الحكماء
فيما يستقل العقل النظري بادراكه في طوره ثم يتميزون
عنهم بمدارك واطلاعات اخرى خارجة عن طور
الفكر واحكام التقييدية كما سبقت الاشارة
اليه واما المتكلمون مع اختلاف طبقاتهم فان
المحققين لا يوافقونهم الا في النادر من مسائل
يسيرة اما ما ذكره القاره اليه في الاسم المطلق
على حقيقة مشتركة وانها تختلف بكونها في شيء اقول
او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين
راجع الى الظهور ودليل تعددها في الحقيقة
الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما
بحال المستعد لظهور الحقيقة من حيث هو اي فيه
من حيث ظهوره في قابل او ذلك ويرى مع ان
الحقيقة واحدة في الكل والمغايرة والتفاوت
واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين
تلك الحقيقة من حيث هو تعينات وظهور فيما كان

لتعينه في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي
ولا تجزيه ولا تبعيض اما ما رسم من انه ليس للقايل
ان يقول لو كان الضوء والعلم يقتضيان ذوات
الشيء او لوجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك
وصحيح لو لم يعتضد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة فان
الضوء من كونه ضوءا حقيقة واحدة لكنه قد يكون
من مقتضى حقيقته ازالة الغبش بشرط تعيين خاص
به وظهور في امر على وجه ما الا انه يوثر هذا الاثر
حيث ظهر اما ما اشار اليه حفظه الله في معرفة
النفس من ان معرفتها بديهية والاستدلال بما ذكر
في الاشارات ان المشار اليه بقول القايل انا ليس
غير النفس فهو نظر لان الصعوبة ليست في معرفة
ان ثمة امرا وراء البدن مدلولا لهو المعبر عنه بانا
بل الذي يعسر جدا انما هو معرفة ماهية ذلك
الامر المدبر ولا شك في ان معرفة كنهه ليس
ببديهي وايضا فان الانسان من حيث ظاهره
وباطنه وقواه وصفاته متكثر ولنسخه وجوده

فنحصل

متحصل من امور مختلفة لجميعها احدية كثرة وهكذا الكل جملة
فانها متحصلة من امور لجميعها وحدة تلك الجملة فالافراد
كالجزء لتلك الجملة فالاضافات والاشارات
قد يكون من بعض الافراد الى البعض ويسامح حيث
الجهات الامور التي تشتمل عليها ذاته كالوجود
او كماهيته التي عرض لها الوجود او كمعنى انسانيته
او حيوانيته او صورته الطبيعية العنصرية وقد يكون
الاشارة والاضافة من البعض الى الجملة من حيث
احديتها فما تحقق ان هذه الاشارة منه انا وجرح
الاضافة في قول القايل نفسي وبدني وروحي وغير
ذلك هو الى امر مفارق ليس كنفس بل انما يوجد
من هذا ان في مضافا اليه محتجب وكما انه يوجد
كنه المضاف اليه وحقيقته فغير حاصل هذا وان كان
المحققون متفقين على وجود نفس مفارقة باقية
غير البدن لكن الكلام في اثباتها بطريق البرهان
هل هو متيسر ام لا ثم نقول العلم بالوجود والنفس
والعلم ونحو ذلك من الامور التي كثر البحث فيها

بانها شيء ما بعينه وبانها ما هي على اليقين. والتحقيق ان
والظاهر الجلي انما هو معرفة كون كل منها شيئا ما
وانها ليست امورا عدمية وليست الصعوبة في معرفتها
بهذا الاعتبار كما مر وانما الصعب معرفتهما با
بالاعتبار الثاني وهو معرفة حقايقهما المعرفة التامة
المحققة التي لا ريب فيها اما بالبرهان او ما في مقامه
فقول من يقول ان العلم بوجود او بالوجود لو
نفسه او بالعلم بديهي وانه لغاية الوضوح يتعذر
تعريفه ولا حاجة الى البرهان عليه ليس بقول سديد فان
الواضح البديهي انما هو المعرفة الاولى بالاعتبار
الاول ولهذا كان فيهما كان من عنده ادنى عقل
لا يتنازع في ذلك ولا يرتاب ولكن الصعب انما هو
المعرفة الثانية بالاعتبار الثاني المذكور انفا
اعني معرفة كل ما ذكرنا من حيث حقيقته المتميزة
بذاتها عن غيرها ولا شك في صعوبتها ولهذا كثر
اضطراب الناس فيها واختلفت اراؤهم وتشتتت
حيرتهم فلو كان معرفة حقيقة العلم والوجود والنفس

ولكن لما

ونحو ذلك كما زعم القايلون ببداهتها لما وقع حيرة ولا
نزاع لان البديهي ما لا نزاع فيه وهو الذي كذلك فليس
ببديهي اما فقرره نفع الله به في بقا الافلاك وسائر
الفلك الاعلى والخالي من الافلاك السبعة هل هي
قابلة للكون والفساد كما اخبرت عن ذلك طائفة
من الحكماء والانبياء او الكل قاطبة ام لا كما زعمه
من شان بقية الافلاك انها خالية عن طبائع العنصريات كما
لانها لو كانت على طبايعها لكانت امكنتها وحركاتها
قسرية والقسري لا يدوم وبانقطاعها يلزم المحال
المذكور فيه نظر فان المحال المذكور انما يلزم
من شان الفلك الاول ولا خلاف في المحققين
من اهل الاديان والمحققين من المتشرعين انه دائم
البقاء وكذلك الفلك المكوكب فانها عندهم بري
من الطبيعة العنصرية من شان خلاف الافلاك
السبعة ويلتزمون ان حركتها قسرية وانها لا
تدوم ودعوى الرفع بالبرهان والعلم فقد يقال انه
يستحيل دوام الحركة القسرية اذا كان القاسر دائم

المجدد الذي يعني الامام
فصيح لكن خبر الفلك صح

الوجود في المقصور فاعلية الاثر منه فلا موجب للتناهي
على هذا التقدير لان المشهود من تناهي الحركة القسرية
انما هو بسبب تناهي قوة الكائن لمشروط عدم تناهي
قوته مع فاعلية المقصور لم يتعذر الدوام وكيف
لا ومن المعلوم ان في الفلك الاعظم قوة قاسرة سارية
الحكم في باقية الافلاك من طبيعتها والافلاك عندهم
ابدية واما قوله الزمان لا يحيط الا بما يحيط به الافلاك
فثبوته امر موقوف على بيان ان الزمان عبارة
عن الحركة الفلكية او هو متعين بها ونحو ذلك العلم
الى نفي ما ذكر وليس ذلك من المباحث المسلمة
وقد اختار جماعة من محصلي علوم الحكمة منهم افلاطون
ان الزمان عبارة عن جوهر معقول سابق المرتبة
على الافلاك فلا بد من اقامة البرهان على توقف بعض
الزمان ووجوده على الحركة الفلكية ولهذا البحث
ايضا مدخل فيما اختاره من امر الافلاك وثباتها الدائم
اما قوله ابقاه الله تعالى بناء على ما تقدم من البحث
فلو كان للنفوس التي احرمت هذه الافلاك لكان

ذلك

ذلك مما سيخافه نظرا فان التناسخ الذي ابطلناه انما هو
هو التناسخ العام ويشترط حصول مثل هذه النشاة العنصرية
فاما كون النفس مدبرة لصورة او صور اخرى على
نحو خارج عن عالم الكون والفساد فلا برهان عليه
ومن ادعى استحالته لزمه اقامة البرهان على ذلك
وقوله ايده الله وحفظه انه لم يكن تلك الصور التي تدبرها
النفس بعد المفارقة هي الافلاك لم يكن لها استكمال
لا برهان عليه سيما والاكثرون من المتشرعين والعقلاء
على انه لا استكمال بعد الموت من حيث الاعمال والصفات
والعلوم الكلية سوى تفصيل ما تقدم تحصيله في هذه النشاة
ونحن لا ندعي ان تدبير النفس لتلك الصور لطلب الاستكمال
بقصد معين بل ذلك يحصل بالذات دون تعمل انما
اشار دام بقاه الله تعالى في تعذر تدبير النفس الصور
المتعددة في الوقت الواحد لتوقف ذلك على
الشعور فالجواب ندعي ان الشعور حاصل لها ولا يلزم
ان تدبرها محصورة في الصور والابدان العنصرية
حتى يجب ان يكون على هذا الوجه اما ما ذكره حفظه الله

في معرض قولنا ان النفس قد ترقى الى ان تصير كلية من ان
ذلك محال لموجبه ممنوع ان المراد منه الاتحاد المنفي
نفي الذاتين ذاتا واحدة ونحن لا نريد به ذلك
ولا ايهام كونها جزئية تتحد بالنفس الكلية فيستنكر
على المحقق اذ ذكر من انه ممنوع عند اهل العلم وانما
نعني بذلك انها ترتفع من جزئيتها وتنسلخ من ادرانها
التقييدية العارضة التي لاجلها سميت جزئية فتعود
لها كليتها الاصلية فيصدق عليها من الاوصاف ثانيا
ما كان يصدق عليه اولا لا لاتصال الحاصل وزوال
العارض فيه لا يكون اهل العلم ممنوع عنه اما
ولربع الادلة فان نفا النفوس الكاملة وحصول
مشاهدة المبدا الاول فانه يحصل لها في ذواتها الجزئية
فبه لو لان ذواتها الجزئية من حيث جزئيتها في حال
ان يشاهد المبدا الاول وهذا متفق عليه عند
اهل الشهود من ارباب هذا الشان انهم لا يشاهدون
كليا ما هم يصيرون كذلك ثم يزدادون زهدا
بانقطاعهم بالكليات على الوجه المذكور في اعلى المواقع

طبقه

طبقة بعد طبقة مستفيدين من كمال اتصالها استعدادا ووجودا
ونورا وبصيرة هكذا حتى ينتهوا الى العقل الاول
فيستفيدون من الافضال ما به يستعدون لذلك
لمشاهدة المبدا كما هو شان العقل الاول على ما مر
اما قوله حفظه الله ان الانسلاخ واجب لكن لا بارادة
النفس كما لا يكون الارتباط بارادتها بل اذا فسد
المزاج انسلخت عنه ضرورة فانه لا يلزم من انه اذا كان
الارتباط اولا لا بارادة ان يكون كل انسلاخ
بغير ارادة وانه قدر انبيا غير واحد من اهل الله
قادرا على الانسلاخ متى شاء وكذلك اولياء واحد
منهم قصد الموت واخبر باختياره له ومات من
حينه دون مرض ولا فساد مزاج بل اخبر الشيخ
الامام لا لكل رضي الله عنه انه منهم من يكون
مدبرا للاجزاء المدنية قبل اجتماعها بعلم وشعور وذلك
الكلية نفس اذ من يكون نفسا جزئية يستحيل عليه ذلك
لان النفوس الجزئية لا تتعين الا بعد المزاج وتحت به
فلا وجود لها قبل ذلك حتى يتأتى لها تدبير الاجزاء

البديهة بعد شعور فدلت هذه الامور الواقعة ان الحكم
باستحالة ذلك لا يتم اقامة البرهان عليه اذ لو كان
كذلك لما وقع في الوجود ما يخالف البرهان الصحيح باستحالته
وقوعه فظهر من هذا ان الموجب لمثل هذا الحكم الاستبعاد
العادي ونحوه اما ما ذكره حفظه الله في اوان اللذة والابتهاج
ونسبتهما الى الحق بمعنى الملايمة ففيه نظر لان الملايمة
انما تكون بين شيئين يلايم كل منهما الاخر من حيثيتها والحق
واحد من جميع الوجوه فادراكه سبحانه لذاته عين ذاته
فلا يمكن اذ ليس الا هو فكيف انه لا يكون لذاته ملايم
الشر ملايم من نفس حيثيته هذا مع الاعتراف بانه
لا تعدد فيه اصلا اما ما ذكره في الفيض فللقايل ان
يقول فيه اذا كان الفيض الصادر من الحق امرا موجودا
فلا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا فان كان ممكنا
فوجوده موقوف على فيض اخر ويتسلسل وان كان
الواجب لزم منه محال لان ذلك يقتضي ان يكون واجب
الوجود عارضا للممكنات وليس مرادا غير الواجب
والممكن كما مر بيانه والعدم المحض لا يقبل وجودا ابدا

منه قلب الحقائق دائما والعدم فالعدم لا يكون محلا للتاثير
وقبول الايجاد من الموجد فكيف الامر ثم اقول وكان من شرط
الادب الاقتصار على فوايد مولانا نفع الله به لكن
ربما اوهم ان الموجب لذلك اهمال ما قد ذكر الداعي هذه
الايراعات ظنا في استدامة المفاوضة المولوية
والاستفادة من فوايده وما سكت عنه ولم يذكر عليه
شيا فسببه احد الامرين اما لان البحث فيه يحتاج
الى تطويل يفضي بها التطويل والابرام واما لان
الداعي على كمال التحرير المولوي وتنويره ووجوب
الوقوف عنده ذلك كحصول الري الذي لا يستوي جنبا
كلاما زيد بيان والله سبحانه يزيل بنور ارشاده ظلم
الشكوك الدواهي ويبعثه ركن يلجأ اليه ويعول
في كشف كل معضل عليه
والسلام معاد عليه دايما
وحسبنا الله ونعم الوكيل

لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه
الا ذاته فان ما عداه باطل
وحده ذاته معدوم ... العالم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد
في الاصول والفروع الكلامية صل على محمد المؤيد بقواطع
الحجج والبرهان المسدد بلوامع السيف والسنان وعلى
آله واصحابه الاعيان المبرزين بالدخول والخلود
في الجنان وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني
محمد بن اسعد الصديقي الدواني كفاه الله نوائب الايام
ان العقائد العضدية مع انها من اصول العقائد
الدينية الا وانت عليه لم تزل مراميها ومعانيها
مشكلة الا وقد صرحت بها واومات اليها ولم اطلع
شرحا لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ازلها
ما يعد من عداد الشروح اذ كل ما وصل الينا من ذلك
تعليقة مجردة فخذ ان ذلك اسائل ان اشرح لها شرحا
وافيا لحل المعاقد كافيا لتحقيق المقاصد والتقصي
عن المضائق وان اتنزل معه سبيل التطويل والاخلال

على ما هو داب اهل الجدال القاصرين على انتهاج طرق
الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور
واخذت بمقتضى الدليل وان لم يعلله مقالات الجمهور
قال النبي صلعم وهو انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ
ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه
كما انه نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل
في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم الا ان يكلف والرسول
قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او
شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ
بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى
الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد بالفرد
الكامل على ما ينساق اليه الذهن في مقام الخطاب
ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا
به صلعم وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على
هذا الاسلوب او يريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث
ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم
بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير

ثلث وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق
الوقوع كالمستقبل كما في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى
او لمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ
عن حيوته صلى الله عليه وآله وسلم وما يتوهم من انه
ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد
وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند
له لجواز كون الاصول التي بينها ما لهم معتد بها
بهذا العدد وقد يكون يعلم الله في بعض الاوقات بالمقبلات
هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات
كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد
الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون
فيها وان اريد مجرد الدخول فيها فهو مشترك بين الفرق
اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية
الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد
ان يكون المراد مكثهم في النار بالنسبة والى سائر
الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الا واحدة فيه وهي
الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي

رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع
تخفيف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله
عليه وآله وسلم مؤمنا سواء كان في حال البلوغ او قبله
او بعده طالت صحبته او لا وفيه اشارة الى مقاصد هذه
الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى عالما
قادرا الى غيره من مباحث الذات والصفات وتسمى
تلك الاحكام اصولية وعقائدية واعتقادية ويقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة
والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا واحكاما ظاهرة
الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون في الاصول
للشيخ ابي الحسن الاشعري وهو منسوب الى الاشعر ابي قبيلة
من اليمن وقيل الى جده ابي موسى الاشعري رضي الله
عنهما فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة
وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث
مشعر بانهم المعتقدون بما روى عنه صلعم واصحابه وذلك
انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم بالاحاديث

الصحيحة المنقولة عنه صلعم وعن اصحابه والتابعين ويؤولون
عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم
كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم
كالشيعة المتبعين لما روي عن ائمتهم لاعتقادهم
العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه
قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين الطوسي
في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراي
على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير
الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم
يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف
غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول
تلك الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا
تخالفها الا في مسايل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة
وهي بالحقيقة خواص الشيعة بل الاليق بتلك الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا
يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكلام ورؤية الله تعالى مع كونه
غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جواز رؤيته

كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات
والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء
وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق
بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسايل التي
تشنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم اجمع الاتباع
ايضا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
جميع اهل الحل والعقد من الامة في عصر على حكم من احكام
الدين فان المذكورات ثبت كذلك وكذلك تشبه
بها طايفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين
باحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله وتمييز اقسامها من الصحيح
والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات
وايمة المسلمين واهل السنة والجماعة رضي الله عنهم تعالى
ان العالم هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به
ثم غلب تعالى ما يعلم به الله وهو ما سوى ذاته وصفاته فاذ
ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث
على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا

الصحيح والحسن والضعيف دار

ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت انا كتابا بخط
واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ
باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان
الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا
منهم فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من
هذا الرجل افلاطون ولا يمكن حمله على الحدوث الذاتي
كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر
من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد
ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة
لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة
على مذهبهم بانه لا بد من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم حدوث
ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته
التامة وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان
يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود
الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث
امر اخر فينتقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير

بوجود الفاعل على ... لقدم ... على
وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلها
في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم فسند لا يخفى
كيف والتقدم الذاتي لقدم الاحتياج اليه وان كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان
جزءا من علته التامة وشرطا فلا يتحقق العلة التامة بسيط
وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله كان
بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن اي وجد بعد العدم بعدية
زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هو الفلاسفة فان
ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول و
النفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية وذلك بهيا او العنصريات بموادها
ومطلق صورها الجسمية لا بشخصها وصورها النوعية
وبجنسها فان صورها خصوصيات انواعها لا يجب
ان يكون قديمة والظاهر من كلامهم ان قدمها بانواعها
ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقبل

بانه لو جعل الاول الحادث الذي هو علة لحدوثه متعقبا
للوجود اللاحق ايلزم الته المستحيل عندهم لان
من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود مع
لا يلزم الازلية حينئذ المعدا ونحوه ودعوى ان
المعدات الغير المتناهية لا ينضبط الا بحركة سرمدية
فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة
سواء كان جسما او غيره دعوى غير برهان وكذا دعوى
كون المعدات لا بد ان تتغير مادة قديمة للصور
المتعاقبة الواردة عليها ولتجيب عنه هذا الدليل
بوجه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما
لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل وممنوع
كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل
محالا واما الممكن وجوده فيما لا يزال دائما فلعله
انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الازل فكونه
غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان
ما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد
منه في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لا يلزم

[illegible]

جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته
تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق الارادة
بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات
الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده
اما ان يكون تمام علة وجوده اولا وعلى الاول
يلزم وجوده في الازل لامتناع تخلف وعلى الثاني
يحتاج الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض
على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول العذر
تأثير على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده
في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من
اختيار احد شقي الترديد الذي اورده فلنا
ان اردتم انه تمام علة وجوده في الازل فنختار انه
ليس كذلك وان اردتم انه تمام علة وجوده فيما لا يزال
فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياج الى
امر آخر كان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد
جسم ما على صفة معينة كالطول او القصر مثلا يوجد المعلول
بهذه الصفة فكذا انها كلما تعلق ارادة الفاعل المختار

المعلول [illegible]

بوجود الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل
ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو
الذي تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده
او متأخرا عنه وقد تقدم ان الازل فوق الزمان
ومعنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان
فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف
بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء
غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت
به الارادة الازلية من تخصيص الممكنات بوجودها
باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت
الارادة الازلية بوجوده المتناهي ولكن لا يتقدم
عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس بزماني حتى يقال
انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان
الارادة القديمة بذاتها ليست كافية في وجود
الممكن وعلى فرض ان يكون كافية بل فلا بد للممكن
فلا بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو التعلق من ان يكون
حادثا او قديما على الاول يلزم التسلسل لانا لا ننقل

الكلام

الكلام الى سبب هذا التعلق حتى ينتهي التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن
الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق
اولي فلا يحتاج الى المخصص بوقت دون وقت
وليس حاصله ان هذه الامور اعتبارية وهي التعلقات
غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء
كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص
بالبديهة واما التسلسل في التعلقات بان يكون مخصص
تعلق الارادة تعلق الارادة في ذلك الوقت
وهكذا بان يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت
لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد
ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت لانه اراد
ارادة تلك الارادة وهكذا ينتهي تعلقات الارادة
من جانب المبدأ او ينتهي من الجانب الآخر الى ارادة
ذلك الممكن وحينئذ يكون الحال كما نقول به الفلاسفة
من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي
الى الاستعداد القريب الذي يليه المعلول فقد قيل
عليه انه يلزم قطع النظر عن جريان برهان التطبيق

نعم ان هذا التسلسل غير ممتنع لما ذكرتم من كونه في الامور
الاعتبارية لا تكون
والامور المتعاقبة
ح

[illegible]

فيه لانه يلزم انحصار الجمع الغير المتناهية بين حاصرين
وهما نفس الارادة وتعلقها الذي الذي يلي الممكن
قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين
اصلا بل ذات الارادة محفوظة في جميع المراتب
ويتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على
نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على
المادة فليس الارادة ولا المرتبط طرفا السلسلة
كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار
ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من تعقب
عليه الاناملي بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد
على دليل النقض بما اعترفوا ابان يلزم بهذا الدليل بعينه
ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه
بان اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل
في الامور المتعاقبة ولا المجتمع منها المتناهي
ومنها ~~المتناهي~~ ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لان
الافلاك قديم عندهم وحركتها دائمة في ذات
جنس الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت

المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور ح

عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة وصدور
الحادث عن القديم وانت خبير بانه يمكن
ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه
فلا يلزم القدم الشخصي لشيء من اجزاء العالم بل القدم
الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على
سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض
المحدثين المتاخرين وقد ابتلي بعض تصانيف
ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام
رد الجواب المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث
من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة
فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر
متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض
وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها
ثم لعلها يحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل اعترض
عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع
الاحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة
ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء أمر

نفره للوم

وحدوث شي فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدم
عن علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود او عدم
امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم
امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك
الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك العدم عدم
جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون
وجوده علة لوجود شيء لا يكون علة لعدمه فيلزم
التسلسل في الموجودات الى هذه الاعدام اعلام
لها وعلى الثالث لا بد ان يكون القسمة من الامور
الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناه
وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة
المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال وجوده
السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان
بسبب امر موجود او عدم امر يستلزم حدوث
امر موجود كعدم علة المانع المستلزم لوجود

المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في
حال عدمه وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم
امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك
الحادث فان قيل عليه حال الشق الثالث قلت
على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم علة
المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين
تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع
تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون ولو كان
آناً كافيا في انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع
متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود
نحو فيها التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب
الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا نأخذ
السلسلة المبتدأة من الحادث في الكون ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث بالاسر ونسوق
البرهان وان لم يجتمع في الوجود ننقل الكلام الى علة
عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة
وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم

كل مانع اما عدمي عدم المانع المستلزم لوجود المانع او
عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود
الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني
يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على امور
غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب
وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين و
هو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة
الغير المتناهية على مادة قديمة بل على تعاقب حوادث
متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان تلك
الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة
له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا
بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلابد ان
يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
ونحن نقول يجب ان لا يكون كذلك له حال يتحقق فيها سبقه
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد

منها

منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزمه
توارد الحوادث الغير المتناهية عليه الا بوصله تلك
الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل
فرد بديهية قلت هذا غاية الوهم لا بداهة العقل
فان سبق القديم على كل فرد من افراد الحوادث
انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق
على كل فرد منها وان كان مقارنا للفرد الآخر منها
وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من
الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود
قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد
منها مع دوام المقارنة لبعض منها وانما يلزم ما ذكره
لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك
في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق
تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة
لبعض منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة

اما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك
وانت تعرف ذلك لان حدوث كل فرد يستلزم
حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان
حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من
احاده ازليا لو حدوثه وهو توهم بعيد وقد قدح
بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية
ليس الا باشخاص الافراد وهم قائلون بحدوث
كل فرد من افرادها فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا
يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا
الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان
لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث
لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد
لا ينافي ذلك اصلا ولنبينه بمثال ما وليعلم ان هذا
القايل سيما الحادث الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم
او يومين مع ان المطلق باق اكثر من شهر وكذا

وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي
ثم من هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليله ان
برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق
يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
سواء كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل
برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين
لا الى النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين
اكثر من عدد المضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين
متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كانت السلسلة من جانب المبدأ واخذنا سلسلة
من مبدأ معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له
مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة
له سابقية ومسبوقية فتكافى عدد السابقيات
والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير وبقي
له المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد
المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال
ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يتم يدل على بطلان
اذا لم يكن السلسلة غير متناهية الطرفين وليس كذلك فانها
لو كانت السلسلة غير متناهية الطرفين فالمحال

الا من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن
فيه فلا يتمشى هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها لا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر
الخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة
كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون فيما فوق
من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافأ
في المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا نزلنا يجب تنازلنا ١٢
ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها
سابقية كما في صدق المبدأ السابقية وليس معها مسبوقية
لتكافؤ عددا السابقيات والمسبوقيات قبل
انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان
يجري في الامور المتعاقبة الوجود ايضا لان عدد
احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا
في الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات
ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعا
قبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور
المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي

الاجماع

الاجتماع في الوجود اذ يجري بالفعل بمعونة من الوهم
اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير النهاية
وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ
الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة
الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر احاد
الاولى على سائر احاد الثانية ويجري الدليل
الى اخره فان كان تجويز التسلسل في الامور المتعاقبة
لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد
ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة الغير
المتناهية غير موجودة هناك والدليل وان
كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان الغير المتناهي
غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة
الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الاحاد
لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه
ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على
سبيل الاجتماع ولا على سبيل الغير المتناهية
المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة

[illegible]
النوافر والسلام

هي موجوده متعاقبة فان جميع الحوادث موجوده
في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود
في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون
في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم
من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب بل الوجود عند الفلاسفة فرد اخر يسمونه
الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجوده
في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان
على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فافهم
من الوجود الخارجي بحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم
جريان التطبيق فالمحذور الذي يلزم منه هو لا تما
الانتهاء على تقدير عدم مساواة الجزء للكل
وهو ان المحذور ان يجريان في صورة التعاقب
فان العدد الذي يساوي جزءه كله مستحيل
في نفس الامر بمعنى انه يستحيل وجوده في نفس الامر
لزم الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان
البديهة حاكمة بان طبق العدد بل الكم مطلقا

يابى

يابى عن قبول مساواة جزئه للكل فليتامل واعلم ان الكلام
في شرط انه بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب وقد
سبق ذكرنا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد
وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الاحاد ترتيب
لم يمكن تعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى
يمكن من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل
على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك
من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من
احاد السلسلة الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى
واستوضح ذلك بسلسلة ممتده وكف من الحصى فانه
يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا وفي الثاني
لا بد من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك مما يعجز
عنه العقل في صوره عدم التناهي وعلى هذا الشرط
اعتمدوا في دفع النقض بعدم تناهي النفوس الناطقة المجرده
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير
المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك
الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى

اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم
الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا
في صورة الترتيب ايضا اذ لا يمكن العقل من ملاحظة
كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى
ان هذا الاجمالي كاف دون الاجمالي في الصورة
الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة
ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع
وفي غير المترتبة لا يظهر الاشتغال بل ربما كان الزيادة
في الاوساط ولي ههنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع
وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتيب
لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا
توهم تطبيق المجموعات المترتبة لظهر التناهي في
المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة
المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع
آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة
هناك تنتهي بعده متناهية الى الاثنين فيكون المجموع

الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد و
الاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة
المبتداة من الواحد على السلسلة المبتداة مما فوقه
فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من
الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان
العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي
هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى
من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرها من الاعداد
التي تحتها فاما ان يتركب منها جميعا فيلزم ان يكون
لها اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء
واحد وهو ممتنع واما ان لا يتركب منها وهو المطلوب
الاول يعني المنع قلت هذا الكلام انما يتم اذا كان
لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته واما اذا
كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وانما يكون
كل مرتبة من الاعداد نوعا على حدة متميزا عن سائر
المراتب بخصوص المادة فقط لا بصورة مغايرة
لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب

وبعض المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة نوعية بل تركيبه من الاعداد التي
تحته ومن البين ان واحدا وواحدا لكون جزء
واحد وواحد وواحد عند تركب العدد
من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض
العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة
ان زيدا وعمرا وجزء عمرو وزيد وخالد فان
مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية
مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اي معروض تلك
الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن
المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه ومثل
ذلك مبني على ما اختاره بعض المحققين ومذهب الحكماء
من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان تصدر
عن آ وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع
آ ب د حتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة
واحدة وعليه بني البرهان المشهور على اثبات

الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان
محصله انه لو ترتبت ممكنات لا الى النهاية فكل
واحد من السلسلة مستند الى علته الموجودة
فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او
خارج عنه والاول والثاني باطل على ما بين في موضعه
فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو
الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار
استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا
نعم ان المعدود الاقل جزء من المعدود الاكثر
وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد
مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم
ان يكون معلومات الله متناهية والا انتقض
البرهان قلت لو كان علم الله بالاشياء بصور
متفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك لجواز
كون علمه بها واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققين
فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه فلا يتصور
التطبيق ولذلك ذهب الاشعري الى ان علمه تعالى علم

وهو لفظها فلا يكون معلوم معلومات الا انه المعلومات من حيث والمعلومات ما كانت بعدد بكل علم تعالى

اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية
وكيف على الله تعالى يدعى بطلانه الكلام لا يحتمله
هذا المقام قال ثبت معلومات الله تعالى غير متناهية
سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا
فيحصل التطبيق في المعلومات قلت على تقدير
حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدا والحوادث
المستقبلة ليس لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير
متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق
ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهناك
متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في
الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون
الوجود الذهني ويثبتون علم الله بالحوادث
الغير المتناهية ولما كان من اجل البديهيات
ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف في التحاور
لا القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق

حادث وانت خبير بان العلم بما يتعلق من بعد
ذلك الى معدوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون
الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك
وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي
ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور
قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم
بالفعل وهو التعقل البسيط لجملة العلوم مستغنيا
من الباري الخالق والتفصيل انما هو للنفس من حيث
هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي هو الخلاق
للصور التفصيلية في الخارج وذلك ان نقول العقل
الاجمالي فيما الحق مبدا للصور التفصيلية في اذهاننا
وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول
العقائد الدينية وقد كثر فيه تجادل الاراء
وتضادت الاهواء وقد بات جمهور المتكلمين
في هذا البحث في تعلق تعلق الاذكيا بل اجتهد ذووا
في ارداد النوع البعيدة التي يابا بها الطبع
المستقيم الذي الابا يتيق نفوس الناظرين فيها مايله

الى مذهب الحكماء بل الائمة الزاهدون ذهبوا الى
ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني
متناه والعالم مع ذلك يحكم في العقل المشوب
بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم
واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني
متناه وان كان الوهم يمنع عن تناهيه ويتوهم
ان ههنا امتدادا ازليا غير متناه كما يمنع عن
تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا
مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم والامتداد
المكاني لا عبرة والامتداد الزماني ايضا ودليل
انا نجزم بتقدم بعض الاجزاء الزماني على بعض
ولن يكون الامتداد كذلك الا اذا كان لاجزائه
وجود ممنوع فانا نجزم ان الامتداد المكاني
اتصف بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع
والرتبة من غير ان يكون لاجزائه موجود بل
نقول توهم هذا الامتداد من مركوزات فطرة
الوهم والبراهين تقضي بامتناعها واذا كان

الزمان

[illegible]

الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لا لانه غير متناه كما اثبتنا
وبين المحدثين لا لان المكان غير متناه فالله سبحانه
متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم
لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون
فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكي انقلع من نفسه
الركون الى المذاهب الباطلة في هذا المطلب والله
هو الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء
اي للعدم الطاري على الوجود واختلفوا في وقوعه
فقال بعضهم انه يقع لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
ونظايره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان
الانسان والله يعيدها بعد الاعدام ولا يرد
عليه ان ادريس عليه السلام في الجنة وهي دار الخلود
ويلزمهم على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار
الخلود بعد استقرار اهل النار واهل الجنة كل في
مقرهم في يوم الحساب قال الامام حجة الاسلام
في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما وقال
في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز

الذروة الحقيقية فزاوا بالمشاهدة العيانية انه ليس
في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه
لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك
ازلا وابدا وذهب اكثرهم الى انه لا يعقل الفنا
وان لم يكن لغوا في صدده وعلى الحافظ الذهبي
الكنه معرفة الله تعالى لا لاجل معرفته فمن ههنا قيل
كان قوله صلى عذب امراة في هرة والمراد بمعرفته
ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية
والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة الله
بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه
كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة
ولم يطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو
في عيون المسائل انه كما يعتري العين عند التحديق
في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام
الابصار كذلك يعتري العقل عند ارادة اكتناه
ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه وهو كما
ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها

بان حقيقته تعالى ليست بديهية والوهم لا يصل اليه الكسبية واحد
ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ان البساطة
العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم
الكنه ليس كليا لانه لا دليل على امتناع افادته
الكنه بشيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة
الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل وربما يحصل
بالبداهة بعد تهذيب النفس لكن ابعد الحق وبعيد
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية
والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل
قوله صلى الله عليه وآله وسلم سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في
ذات الله فانكم لن تقدروا قدره وقال الصديق
العجز عن درك الادراك ادراك وضمنه الامير
عليه السلام فقال العجز عن درك الادراك ادراك
والبحث عن سر ذات الله اشراك واجيب عنها
بقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا
ماذا في السموات والارض وبقوله صلى حين نزل

[illegible]

ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار لايات لاولي الالباب ويل لمن قراها
ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله
عليه وسلم اوعد بترك التفكر في دلايل معرفة الله
ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة
واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا
وهو موقوف على معرفة المنعم ومقدمة الواجب
المطلق واجبة وهو مبني على قولهم بالحسن والقبح
العقليين وسياتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب
الاشاعرة بان عبادة الله واجبة بالاجماع
ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود
فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون
واجبا واذا توقفت على النظر يكون النظر
ايضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة
كالامام الغزالي والرازي في بعض تصانيفهم
الى ان وجود الواجب بديهي فلا يحتاج
الى النظر قلت دعوى بداهته بالنسبة الى الجميع

[illegible]

الكشف من في محل المنع وليس حاصل النظر في ساير صفاته
من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا
فانها ليست من هذه المرتبة ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا
بالنسبة اليه ممن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر
في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم
يجب على الكفاية تفصيل الدلايل بحيث يتمكن معه
من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد
المسترشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون
في كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة
ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء
مسافة القصر عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام
التي يحتاج اليها العامة والى المشتكى من زمان
الطمس فيه معالم العلم والفضل وغمر فيه مراكز الجهل
وقصدوا رياسة اهل العلم والتميز بينهم مع عزل
عن العلم والتميز نتوسل الى ذلك ما يحوم حرم الظلم.

والاخلاط فسلك على آثارهم خدامهم والسعادة مال طلبة
سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا
واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان
قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالاقرار اللسان و
الانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن احد منهم
انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم
من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذا الحال
لم يطلب دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت
انهم لا يكلفونهم بالنظر اول الامر بل كلفوهم اولا
بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده
في الله وصفاته وكانوا يعقدون لهم المعارف
الالهية في المحاورات والمواعظ والخطب
على ما تشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم
ببركة صحبة النبي صلعم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه صلعم كانوا مستغنين عن
ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل بحسب تطبيق

على قواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل
الاجمالية بحيث لم يكن الشبه والشكوك متطرقة الى
عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم كانوا
متيقنين بالمعارف الالهية ومسترشدين عن عزمهم
الى تحصيل طرق اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضيه
استعدادهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقال
بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك فقال
بواردات تعجز النفس عن عدم قبولها وقال
جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض
العزائم وفسخ الهمم واذا تاملت واحطت
بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام
انما هو من قبيل فرض الكفاية واما هو فرض
عيني هو تحصيل اليقين بما يليق به صدوره وتطمئن
به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلفت
علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري

هو معرفة الله تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات
وحرمة المحرمات وقال المعتزلة والاستاذ ابو
اسحق الاسفرائني هو النظر فيها اذ هي موقوفة
وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين
والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية على القصد والنظر
فعل اختياري قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف
القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا
فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية
تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب
غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب
انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة او
نفس تأكد الشوق اذ هي تأكد الشوق على ما ذهب
اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق
والارادة وليس هناك امر اخر يصدر بالاختيار
يسمى قصدا والحق عندي انه ان كان
النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحمل الكلام

المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات
على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا
بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحمل
الخلاف قيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة
بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد
قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على
وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما هو
في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب
المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
ما يتوقف عليه الشيء بديهة لا كما قيل من ان التكليف
بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء
تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف
بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء
واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء
فنقول لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجود
الكل والمشروط بدون وجود اللازم اعني
الشرط والجزء وهو محال بديهة وبما ذكر والنظر

بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل
له ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة
وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد
من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا
وقال السيد قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء
من استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض
اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا
بقدرة الله تعالى كما يقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه
وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا تكون
القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري وفي
هذا النظر صادر بايجاد الله تعالى موجب للعلم المنظور

الصحيح لحصول المؤثر اما بطريق جري العادة من الله
تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة فلا تولد عندهم من ان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما
بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل
فعل بواسطة فعل اخر صادر عنه بسبب اخر كحركة
المفتاح الصادر بسبب تحريك اليد ومقابلة
المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل
اخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف
عند المحققين من مقولة الانفعال او الاضافة عند
غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب
على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما بالاعداد
العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان
الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد
التام في القابل واجب عندهم قال المواقف
ههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو
ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا
عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان

منه اي باعقلنا بحيث لا يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول
كلام الامام انه على هذا التقدير يكون العلم حاصلا
بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه
عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله
تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر
بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله
وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر ان بين
بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل
مستنده عنده الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر
احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم
العلم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء
اجمالا او تفصيلا وانما هو لا ينكر التوقف على غير
ارادة الله تعالى فكل ما يكون تعلق ارادة الله
تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف ما يتوقف
على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم يتوقف
على ازالة السواد عنه بديهة وقد علمه الاشعري
فيتعين ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة

[illegible]

بالايجاد

بالايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد ثم اعلم
ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة
الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات
وقد صرح به الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على
الوسائط فظاهر مذهب الاشعري نفيه وقال
الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه لا مانع
من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على
قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره
عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا
عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكون امكانه
بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة
مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك
انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات
متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت
عن الباري وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط
اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو
ذكره ان تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة

[illegible]

المرتبة الدرية بين علماء مذهبهم كالاكوف والسبنية
ينكرون افادة النظر العلم اصلا فالسمنية
المرافقة هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق
للعلم سوى الحس فيثبت لعلهم يدعون ظن التناسخ
لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق
العلم عندهم منحصر في الحس والمهندسون انكروا
افادته العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب
الاشياء الى الانسان هويته وهي غير معلومة من
حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او
مادي وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات
ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة
والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفتهم
التي هي اقرب الاشياء اليهما فما ظنك بأحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاولى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف
لا تدل على عدم افضاء النظر حصول العلم وكون الهوية
فرعدم المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه دليل

بل يستلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون
الا بعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على
حصول العلم في الهندسيات الخ وذهب الاسمعيلية
الى ان معرفته تعالى لا يحصل بدون العلم الذي هو
الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف
في معرفته تعالى اكثر من الحصر ولو كفى النظر لم يكن كذلك
وبان الناس يحتاجون في المعلوم الضعيفة كالنحو
والصرف الى المعلم فان يحتاجوا اليه في اشكل
العلوم اولى وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع
قلت على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على
عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم
على عدم العلم به ولا حاجة الى العلم لا ما نعلم ضرورة
ان من علم ان العالم محدث وكل محدث له مؤثر
علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا
واما سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا
انه لا يفيد النجاة ما لم يأخذ من المعلم كما قيل ان
العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا

كن بصاحب الشرع علما وبالقران اماما وعلى ان
للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ
العالم لتوسط كثرة الفظ واستدلال القوم عليه
بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة
فاما ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى محدث
قديم والاولان باطلان فتعين الثالث
واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر
الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر
الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القدم
ينافي التاثير عندهم فيحتاج الى محدث ولو كان
التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب
لما مر دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود
عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده
وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين
كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان له وجودا
خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل
ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة

في بادي النظر امرا مشتركا فيه وبه يتمايز عن
المعدومات وهو الوجود المطلق واما حصص
المكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها
كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على
ان يكون الممكنات بهذه الحيثية مستندة الى
وجود يكون مخصصه بسبب الاضافة الى غيره وهو
الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد
بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه غير
عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات
وان اريد به معنى اخر اصطلحوا على تسميته بالوجود
فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدا
انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب نفس
ذاته بذاته وفي الممكنات اثر يتفرع على فان قلت
على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كان الذات
علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدا الانتزاع
ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت
القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب

بان بداهة العقل حاكمة بان ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد لكونه مبدا لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا الطريق ينكشف كثير من الشبه فانفق ذلك بالتامل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله لا اله الا هو خالق فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد

وبين ما لا يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان نعتقد انها مقدورة بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وقدرته خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاد ابو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضي ابو بكر على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر انه يريد ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف

الطاعة والمعصية والالزم عليه ما على المعتزلة بل
اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف نعم
بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في
قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة
جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة
ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت هذا جرى
على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل
للحوادث كلها كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به
في الاشارات الضا حيث قال الشيخ عليه ابو البركات
البغدادي بانهم نسبوا المعلولات المترتبة في المراتب
الاخيرة على المتوسط والمتوسط الى العالية والواجب
ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لا فاعلة وهذه مواخذة تشبه
المواخذات اللفظية فان الكل متفقون
على ان صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم
لم يكن منافيا لما اسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال

بهمارية التحصيل فان سلبت الحق فلا يصح ان يكون
علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن معنى
ما بالقوة وهذا هو صفة الاول لا غير وما نقل
عن افلاطون ان العالم كرة والارض مركز والانسان
هدف والافلاك قسي والحوادث سهام والله
الرامي فاين المفر ينبو بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة
على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة فتسميتها
قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة
على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة
والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم وبانه لما
لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب ولا العقاب
والجواب ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو
اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان
القدرة يستلزم هذا الاعم ولا يستلزم العلم واما
عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في
اصول الاشعري وسياتي بسط الكلام فيه ان شاء الله
ولنا في مسئلة خلق الافعال رسالة منفردة متضمنا

بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل
ابن تيمية في بعض تصانيفه ان هذه المقدمة مما اجمع
عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين
استدل على وحدة الواجب بان يكون الكمال المتوحد
اولى بالنسبة الى ذلك الكمال من كونه مشاركا
لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب
الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام
خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين
بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه
تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وهكذا في سائر الصفات
ولكنهم تخالفوا في ان الصفات عين ذاته اولا
ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول
وجمهور المتكلمين الى الثاني والاشعري الى الثالث
والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى
من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم وكما
كان مبدأ الانكشاف في حد ذاته كان عالما وكذا
الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات

قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان تكون تلك الصفات
زايدة عليه فانا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا
الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل
بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل محصول كلامهم
انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي لا وجود
لها في الخارج واستدل الموافقون على نفي الغيرية
بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف
فلا بد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب
او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب في كونه
عالما وقادرا فاعلا وبالجملة يلزم احتياجه في صفات
الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا
بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي
امور متكثرة وهو فاعل وقابل من جميع الوجوه فلا يكون
مصدرا للكثرة كما بينوه في موضعه وايضا يلزم ان
يكون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا وقد بين في
موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها
الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث

وهي قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظ لان من يقول
بان علة الاحتياج هو الحدوث ينفي العلة عن القديم الممكن
واما اذا ثبت ممكن قديم فمنع احتياجه مكابرة صريحة
اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف مما لا يمكن انكاره فالقول
بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها قول متناقض
في نفسه ومتناقض لقاعدتهم التي هي بان علة الاحتياج
هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي
محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الحاجة
هي الحدوث هذا ولو سلمنا الاحتياج فلان انه لا يجوز
كون علتها غير الواجب والدليل انما دل على وجود
موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغنائه
في صفاته عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان
هذا المخالف لما اتفق عليه العقلاء كما يستلزم نقله
بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب
فلان كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات
كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلان ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة
كما ذكر في موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول
بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات لا ذاتيا دونها
بالاختيار غير متصورة ولا محذور فيه من حيث
كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة
لا تشملها فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على
الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا
والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار
اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به
نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي
الصفات واثبات غاياتها استدل القايلون
بالعينية بان النصوص وردت بكونه تعالى عالما وحيا
وقادرا وحيا وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم
به في الشاهد فكذا في الغايب وقس عليه ساير الصفات
وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به

القدرة وهذا اوضح فان قياس الغائب على الشاهد
قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد
تزول مع الشاهد وقدرة زيد تنقص فيه وليست
مؤثرة عند الاشعري ونظيره واتباعه وفي الغائب
بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان
اوهم كلام اهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه
بالفارسية بدانا ويرادفه في اللغات الاخر وهو
اعم من ان يقوم به العلم اولا واستدل القائلون
بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج
الى دليل واما نفي الغيرية فبان الشرع والعرف
واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين
وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد
وليس عندنا غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء
زيد وصفاته واحاد الرجال وانت تعلم ضعفه
اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المتوهم وجوده والا
لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة الكثيرة في الدار
غيره ولا قائل به وقد عرفت ان الاشعري الغيرين

بانهما

بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر
واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا
متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الاخر ولذلك غير بعضهم التعريف بانهما
انهما موجودان جاز انفكاكهما في حيز او عدم
قلت غير النقض وارد لان الجسمين المذكورين
ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم
سوى الله وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع
اذ الناقض مدع فلابد له من اثبات مادة النقض
ولا يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف
وان تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز
وجود احدهما مع عدم الاخر لان ما قيل من ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون
وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث
المانع منه ويمكن ينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا
المقام ايضا فالمراد ان يجوز احدهما مع وجود
الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك

وحاصله نفي اللزوم وفي المادة المفروضة ليس امتناع
عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل
لتقدمها فلا نقض ولا شبهة في ان هذا المعنى هو المراد
من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي
تنافي الغير به يعني احدهما من الآخر لا مجرد عدم
مصاحبتهما دائما أورد على التعريف المختار انه
ان اراد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض
بالباري والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض
ومحله بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود
العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان
اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل
ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم
ان يكون الكل والجزء والصفة والموصوف
متغايرين واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك
من الجانبين ولو في التعقل بان يتعقل وجود
كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل
ذلك في الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء

بالنسبة

بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف
هذا الجواب صحيح اذا لم يكن في التعريف قيد عدم
او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما ومتحيزا
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل
بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره فحينئذ يلزم
التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل
لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر
تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب
غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان
المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز
العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل
لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول
مطلقا بدون العلة وان عمم العقل بحيث يشمل
غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف
والجزء والكل كما ذكره نفسه ولو عرف الغيران
بانهما اثنان اللذان لا يستلزم عدم احدهما

عدم الاخر لخرج الجزء والكل والصفة والموصوف
وذلك يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع
اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف
ويمكن ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا
يرد عليه الا النقض المذكور ولو قيل هما الشيئان
اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين
الاشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا اندفع
تلك النقض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا باس
به لان الغرض الاحتراز عن تعدد القدماء ولا
مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول
بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحادث
وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعلى ذلك
من جهالته لا يصح للتعويل كيف والمعتزلة
لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف
ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون
بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث
لهم على ذلك قال الامام الرازي هذا الاصطلاح

من

من الشرح على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كاختصاص
لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت
خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء
لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله
في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف
انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما
في سائر المحمولات قلت وانت خبير تعلم ان هذا انما
يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مباديها
والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة
ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء
والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها
لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان
للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل
واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت
باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت
الاكثر والجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم

قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها
الى بعض الابدان وبعضها الى بعض اخر واثبات
ذات وصفات له القديم ليس من ذلك في شيء واعلم
ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها
ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين
وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان
زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف
فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب
النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي
النفي والاثبات في هذه المسئلة فتدبر اما سمعا
فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة
تدل على علم بها فاعلها ومن تفكر في بدائع الآيات
السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم
تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله
تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين

لهم

لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد يصدر عنها افعال
عجيبة متقنة كما شاهد من بيوت النحل وغيرها فانها
مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى
على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب
والسنة يدل على علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل
ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره من الآيات
والاحاديث كثيرة وجميع المعلومات ذاتية وغيره
كليه وجزئيه اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
عليه واما علمه بذاته فلان من يعلم شيئا يعلم انه هو العالم
بعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي
وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة بداهة البديهة الملائمة
لهذا المقال والفلاسفة اثبتوا علمه بنحو اخر يطول
فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية
بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج
فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى
ان العلامة الطوسي ذكر في الانتقاد رسالة قال
في شرح الاشارات واعلم ان هذه المسابقة لم يسبقه

الفقها وتخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الط
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب
بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة
فاحوالا بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون
الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم بما
لا يعارضه في بعض الصور وهذا داب الفقها
ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث
المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يوخذ بيان هذا المطلب من ماخذ اخر وهو ان
يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث
هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجريها فلت حاصل مذهب الفلاسفة انه يعلم
الاشيا كلها بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء

لكن

لكن علمه بها كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا
من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشيا معلومة له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على
وجه الاحساس والتخيل يدركه هو على وجه التعقل
فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما
المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير
نعم لو قالوا انه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لكان كفرا ومن كونهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من
شنع عليهم من المتفلسفين كابي البركات البغدادي
بناء على ما اشتهر من المتاخرين من ان التشخص الذي
يمتاز به الشخص عن ساير افراد نوعه امر داخل في هوية
الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع فح
فالتشخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن
ادراكه الا بالالات الجسمانية وليس هذا مذهبهم
فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى
بالتشخص بل امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه

بالعوارض الخارجة بحسب النظر الدقيق الجليل واما بحسب
النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى
ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض
مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصات عنوان
التشخص وعلامته التي بها امتيازه عندنا ولذلك
يختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك
فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند
بعض اخر بعوارض اخرى والعوارض والموجودات
كلها لها مهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت
كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالالات
الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليس
الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيئا داخلا
في ذاته ليس في الكلي بل انما يكون من ان ادراك
الشيء بالتخييل وهو في الحقيقة نقص على ما فصلوه
في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا
وهي في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذا الادراك في حقه

في نقص ولا يعني بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق من يقول
برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام
والتكفير الذي صرح به الامام حجة الاسلام محمد وغيره
انما يتعلق بمن ينفي علمه بالجزئيات في الوجه الذي
يقتضي انه لا علم له ببعض المعلومات كما اشار اليه
فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار
يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
للراي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه
الشارح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء
ولذلك اثبتوا للفلك وراء النفس المجردة
قوة جسمانية هي مبدأ التخيل الحركات الجزئية وربما
سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت
في توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت
هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فلابد من
تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم
بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس و
العقل الفعال يصح صدوره عن راي كلي وقد صرح

وهو الذي اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى
قيامها بذاته وظاهر عبارة الاشارات يشعر بانك
لم تدع صريح في الشفاء بنفسه حيث قال هو يعقل الاشياء
دفعة من غير ان يتكثر بها في جوهره او يتصور
بحقيقة ذاته بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة
وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة
من عقله لانه يتعقل ذاته وانه مبدأ الكل فيتعقل
من ذاته الكل وكلام شارح الاشارات في
شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء
في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة ذلك الصادر الذي هو
بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي
هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت
شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة
عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل

بشخصه وربما في التعليقات الفخر ومن البين انه اذا
تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع
المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد
المركب لا مثل له من نوعه على ان لا فرق بين
النوع المنحصر في فرد والنوع المنحصر فيه في هذا
الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الحكم عندهم
له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره
من وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين
وصح الصدور منه على المعنى الاول مع عدم
الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور منه على
المعنى الثاني ولكن بقي انه يلزم في الكل تصور
جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت
النفي المنطبع واعلم ان مسألة علم الواجب
مما تحير فيه الاذهان ولذلك اختلف فيها ذهب
البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه
تعالى بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب
البعض الى ان علمه صور مجرده عن قائمة بذا

ال

كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها
من غير أن تتضاعف الصور فيك بل إنما تتضاعف
اعتبار ذاتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط وعلى سبيل التركيب وإذا كان حالك
مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال
فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن أن كونك
محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك
تعقل ذاتك مع أنك لست محلاً لها وإنما كان
كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول
تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك إياها
إن حصلت تلك الصورة لك بوجه الحلول
فيك فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير
حلول فيك ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله
في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فإذن المعلولات الذاتية للفاعل

الفاعل

الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه فهو عاقل
إياها من غير أن يكون هي حالة فيه وإذ قد تقرر
هذا فأقول قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود إلا في
اعتبار المعتبرين وحكمت بأن عقله لذاته
علة المعلول الأول فإذا حكمت بكون العلتين
أعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً أعني
المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً واحداً
من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأول
والآخر متقرراً فيه وكما حكمت بكون التغاير
في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس
عقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة
مستفاضة مستأنفة تحل في ذات الأول تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها

فيها وهي بفعل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول الاول الواجب كانت جميع صور
الموجودات الكليه والجزئيه على ما هي عليه
في الوجود حاصله فيها والاول الواجب يعقل
تلك الجواهر مع تلك الصور لا الصور غير ها بل يعقل
تلك الصور والجواهر وذلك الوجود على ما
هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال ذره من غير
لزوم محال قلت في الكلام انظار من وجوه
الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في
ادراك ذاته الى صوره غير صورة ذاته لا يحتاج
في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير
صورة ذلك الصادر عنه وما ذكره من الاعتبار
من تلك لا من جهاته بل ولا بالتانيس به فان
الصور العلميه القايمه بذات العاقل من صفات
ذاته والذات مع ساير صفاته حاضرة عند
نفسه غير غايب عنها وليس المعلول الاول
من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما

لحضوره

لحضوره وادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور
حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها
صادرة عنها لشاركه غيرها فيما ذكر في ان لا يحتاج
العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته الى غير ما حصل
فيه بل بعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور
مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر
عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج
الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس
الامر كذلك فانا نختار في تصور الامور الصادرة
عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان
الثالث ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون
شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل
او وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة

كك نقص الشي عن الحلول فيكون حصول التعقل عن ط
بل يكاد يكون مصادرة الخامس ان قوله
ونعلم ان حصول الشي للفاعل في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشي للقابل ان اراد
به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر
الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اكد واو
وفق فلا يكون دون حصوله للقابل لم يكن لانا نطير
ان الحصول على اى وجه كان يكون فيه حصول
التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني
الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول
للفاعل بمعنى الوجوب والامكان شرط
التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى
من الحصول للقابل لا يستدعي الاتصاف
السادس ان قوله اذا حكمت بكون العاقل
يعقل ذاته ويعقل لذاته شيئا او اشياء في وجوده
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين الاخير اعني

المعلول الاول وعقل الاول اشيا واحدا الى اخره
اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلثة التي لا
تزيد عليها في الخارج على المعلولات الثلثة المتباينة
في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود
والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل
الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية
بوساطة حصولها في الجواهر العقلية مع ان تلك
الصور تنفي ما يكون على الواجب بها متناه خارجا
عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على
ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر العقلية
الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الحكماء
لان المجرد لا يدرك الماديات الا بالالات جسمانية
يرتسم صورها في تلك الالات وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته بذاته
فلا يجري فيه المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب
الثامن انه اذا كان وجود المعلول الاول
نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له

ليس او اصادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة
والارادة تتوقف عليها الاختيار فلا يمكن
صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل
فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار
بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور
الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال
الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان
يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله
اذ تعلق العلم بالاشياء المحضة بديهي وما
يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العلم
قديم والتعلق به حادث لا يسمن ولا يغني من
جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء فينقض الى نفي كونه عالما بالحوادث في الازل
تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا
اليه سابقا من انه يعلم بالعلم البسيط الاجمالي المتعلق
بجميع الاشياء وذلك العلم مبدأ لوجود التفاصيل
في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ لحصول

التفاصيل

التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي صادر عن
الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد ان يكون
مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود
موجودا في علم الله تعالى وينتقل الكلام الى الوجود
السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود
واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب
تعالى موجب بالنظر الى الصفات الذاتية وكما ان علمه
تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث
في علمه نعم فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات
وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق
علم به ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول
الاول على التقدير الذي قرره شارح الاشارات
لانه ليس عنده وجودان يكون احدهما علميا
وصدوره عنه بالايجاب والآخر خارجيا
وصدوره عنه بالاختيار بل له وجود واحد
هو الخارجي وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود
الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب و

وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار نعف
لا يرتضيه العظاة السليمة لان اعتبار كونه علما
ليس وجودا خارجيا حتى يصح كونه صادرا بالايجاب
بل اعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده
الخارجي فانه بحسبه الوجود علم لكونه جوهرا
مجردا غير غايب عن مجرد وليس له وجودان
بحسبه العلم فان الصورة العلمية هي بعينها
الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان
ما ذكره جار على سياق مذهب المتكلمين اذ لا
يكون علمه عين ذاته ويكون الممكنات كلها
موجودة في علم الله على سبيل الاجمال ومعنى
الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا
وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما
توهم بعض المتاخرين من التمثيل الذي ذكره
من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا
فانه يتبادر الى الوهم انه ليس عالما بالفعل بل بالقوة
القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك

فليس الحال في الممثل له كذلك والغرض من المثال تقريب
وتوضيح وقد حقق ذلك في العقلية واما على مذهب

المتاخرين من الحكماء القائلين بالعقل فتصور
بيانه ان الممكنات حاصلة في العقل وليست
فانها بصفة لا جاز ان يصير الامور المتعددة المختلفة بالمهية
ذاتيا وليس هذا معركة حيث اعترافه في سائر تعاليقه

وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار نعف
لا يرتضيه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما

[illegible]

فانه يبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة
القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك

فليس الطالب في الممثل له كذلك والغرض من المثال تقريب
وتوضيح وقد حقق ذلك في العقلية واما على مذهب
الحكماء القايلين بان علمه عين ذاته فينبغي ان
تلك الممكنات الموجودة في علم الله هل هي قائمة
بانفسها او بذاته كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض
لجوابه بل ردد بين احتمالات وقال انه لا يتجاوز
الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات هو
الحق وقد تبين لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت
عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان ييسر لنا بتوفيقه
سبحانه فان قلت ما ذكرته من سياق المتكلم يأبى الترديد
المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه كما قائمة
بنفسها او بذاته قلت اصولهم لا تأبى بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات
بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود
ويمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض
المتاخرين من التوفيق بين الباحث العقل والمصطلح
بانه تعالى ان الممكنات حاصلة في العقل ذاتيه
فانها لما ان الله قديم وتعلقه بالمعدومات حادث ولما انه لا وجود لها في الخارج
ذاتيها وليس هذا معقولية حسب اعترافه في سائر تعاليقه

قايم به وقد خفى هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا
انما هو من حيث انه قد ذكره بعض لطريق الدعوى
ولا دليل له عليه واما مجرد الاحتمال فلا قدح فيه
وانت خبير بانه لو اجري هذا الاحتمال على مذهب
الحكماء القائل بعدم تكون الممكنات موجودة
في علم الذي هو عين ذاته ولا يكون قايم به ويمكن
حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذي
ذكرت في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجود ها في الخارج
كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان
علمه بالممكنات منطوٍ في علمه بذاته لان ذاته على ما هو
عليه من الصفات معلومة له ومن جملة تلك الصفات
انه مبدا للممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه
مبدا لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يودي
لتكثره في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا ومن
علمه بذاته كما انا نعلم ذاتيا بالعلم الحضوري حيا
قادرا عالما والا لم يكن بذاته على ما هي عليه وذلك
لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من

دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين
للعلة لا يخفى كدره اذ المعقول من العلم الاجمالي
هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ويتحصل
العلم بالاجزاء او بعضها وليس المعلولات
ما ينحل اليها العلة فذلك نقض لما ان يكون العلم باحد
المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف
الاخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفات
قلت لو سلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم
بالمعلول والمطلوب انما ذلك لانا نريد ان نحقق
علم الواجب بحيث لا يفضي لتكثره في صفاته و
ذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان
علم الواجب بغيره منطوٍ في علمه بذاته وما بينوا كيفيته
الا بعض الاذكياء فانهم قالوا ان ذاته علم للممكنات
وعلمه بذاته على ما هي عليه منطوٍ على علمه بالممكنات اذ
من جملة احوال ذاته كونه مبدا لها فيتضمن علمه بذاته
علمه بها وهذا مما لا يتنبه به ذو فطانة لان تلك الممكنات

مباينة للواجب وحضور احد المتباينين لا يستلزم
حضور الاخر ولو فرض بينهما اى نسبة من العلية
وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من
جملة احواله كونه مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته
مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه
نعم ان ذكروا ان علمه تعالى حضوري والمعلوم في العلم
الحضوري هو بعينه الصورة العينية من غير ان
يكون هناك صورة اخرى فلا بد من ان يكون للمعلول
وجود في الخارج حتى يكون الصورة العينية
بعينها الصورة العلمية ومن البين ان وجود
العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى يكون صورتها
العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم
من ذلك ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من
ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما لله متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهي باعتبار كونها علما مسبوقة بالعلم
بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم

والارادة

والارادة وباعتبار وجودها الخارجي مسبوقة اليه بالاختيار
لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها بالاعتبار وبالارادة
المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا
ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام اخر
بعيد عن طور علم الكلام وسنذكره في رسالة مفردة
ان وفقنا الله المنعام فان قلت علم الواجب
حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة
بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم
ان يكون ذات الواجب من حيث هي من غير
اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هي اذ يكون من حيث
هي عالما بذاته مع قيد والتعبير بعدم العينية لا يكفي
نفعا لانه الظاهر نسبة قلت علم العينية نفي للنسبة
دون النسبة فقد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية
فلا يستدعي المغايرة والظاهر لا محذور في ان يكون
الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث
هي لان الذات مع القيد متحدة الوجود مع الذات

من حيث هو قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين
والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة
الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ومقدم الشرطية
الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم
الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم
دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع
الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل
ما دام عاقلا فلا يغمض عينيه كما قرب ابرة
من عينيه لقصد العمي فيها من غير تخلف مع انها
يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الانعام بسبب
كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فاطلب
بما يكون علمه عين ذاته فهو قادر على جميع
الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح
للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته
على البعض ثبت على الكل ولان الامكان مشترك

بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من
الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار
فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص
وهو على الله تعالى محال مع ان النصوص قاطعة بعموم
القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى
في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا
تتوقف ارسال الرسول عليها ان تتمسك بالدلائل
السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا تتوقف
عليه ارسال الرسول بحسب نفس الامر اذ لو فرض
قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال
منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات
شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة فعل
الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى
النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين
استدعاء النبي تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك
الامر على تصديقه قطعا وهذا موقوف على اثبات
كونه فعالا وكونه فعالا مثبت لشمول القدرة

اولا دليل لنا على ان حصول المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره
وان زعم المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي فلا يتم
ما قيل الاول نفي اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب
التي لا يتوقف ارسال الرسول عليه ان يتمسك
بالدليل لا بالسمعية فيستدل على شمول القدرة
بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول
العلم بقوله والله بكل شيء عليم وانه تعالى مريد
لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة
توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع فان
نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن
ان تقع بقدرته احد الضدين يمكن ان تقع الضد
الآخر ونسبة كل منهما الى الاوقات سواء اذ
كما يمكن ان تقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان
تقع قبله او بعده فلابد من مخصص يرجح احدهما
على الآخر ويعين له وقتا دون سائر
الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهي
قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه محلا للحوادث

واما

وايضا لا تجب ارادة احدى وبشمولها
لجميع الكائنات لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات
لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار
فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم
ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشرور والكفر
والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا
بوجوه الاول ان الشرور والمعاصي غير مأمور
بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر
ولازمة له الثاني لو كانت مرادة لوجب الرضا بها
لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر
كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي
مطيعا بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل
المطاع اي المراد وله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
والرضا هو الارادة والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن الارادة كما في المختبر فان
السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب
عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له

٨٥

وارادة تمهيد عذره بعصيان العبد له لظهور السلطان
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان
مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان ورد
الثاني ان الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي
والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق
بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها
اذ قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن هذا الاحسن
ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل
الله ورد الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر به
المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون
العبد في المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه
السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه
ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما يرضاه
السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال
لم يتم للسيد عذره في صورت الى لفه ويمكن ان

لكن الامر ان امر يكون بحيث يلزم منه وقوع المأمور
به وهو مع سائر الكائنات والامر التشريعي يترتب
عليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان
بما يوافق الامر التكليفي الرضا يترتب عليه دون الامر
اذا خالف التكليف بالاجماع الانبياء على ذلك
وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة
لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر
وسيأتي كلام في تحقيق صفة الكلام ان شاء الله تعالى حي لان
الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة
وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا
صفة زايدة على العلم والارادة كسائر
الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما
صفتان زايدتان عندنا كسائر الصفات
لظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين
الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقوله الفلاسفة
قبل الادلة ان الحق لما ورد الشرع بهما امنا بذلك
وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين وعرفنا

لكن ان الطاعة هو الاتيان بالمأمور به
لكن ... لا الا الاتيان بما كان
الا ... ما هو ...
وان ... صدر ... للعبد
هو الاتيان ...
صفة لا يكون ...

بعدم الوقوف على حقيقتها لقصورنا ونقصنا وهو منزه
عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع العقلاء
على ذلك فلا شبه له اي لا يشبهه شيء في الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل
مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وفاني
ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتي
وكذا الحال في ساير الصفات ولا ند له ولا مثل
قيل المنادي ان الند المخالف في القوة والمثل هو المماثل
في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو
اصطلاح المتكلمين والحكماء وما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له مهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان
كل منهما ممتازا عن الاخر بخصوصية فالوجوب او
الامكان ان كان من لوازم المهية المشتركة
يلزم اشتراك الكل فيه وان كان من لوازم المهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب
ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو ولقوله تعالى لو كان

فيهما

فيهما الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر
وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية
والاول قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد
يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لكان مجموعهما ممكنا
لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية
فالعلة الفاعلية مستقلة وتلك لا يكون المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا
لنفسه فتامل واما الثاني فقد اشير اليه في الاية وقد قيل
وان كانت فلامتناع كون الواجب معلولا للغير
فليتامل والثالث قد اشير اليه في الاية وقد قيل انه
دليل اقناعي لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن
ان يجاب ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى
تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما
او لا يحصل شيء منهما او الكل والكل محال اما الاول فلاستلزام
كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض
خلافه واما الثاني فلاستلزام اجتماع النقيضين واما الثالث
فلاستلزام ارتفاع النقيضين فان قيل استلزام امكان

[illegible]

التخالف لجاز ان يكون ما متوافقين في الارادة
بحيث يستحيل اختلافهما لان مقتضاهما ايجاد الخير
او ما الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق
فالجواب انه لا يخ ان يكون قدرة كل واحد منهما
وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كاف
او احدهما كافية فقط فعلى الاول يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا بالشراكة الا احد
وعلى الثالث لا يكون الاخر الها فلا يكون
الهما انى تخلق كالا يخلق لا لي انما يلزم العجز
اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال
واما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز
كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد
يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان
ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو
اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة

كل منهما

كل منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان
لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان
بينتان لا تقبلان المنع وما اورد من المثال
في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصور
ينقص كل واحد منهما من الميل المستقل في الحمل بقدر
ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى يتعلق الخشبة
بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل
فاعلا مستقلا وفيما نحن فيه المؤثر الا تعلق
الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شيء منهما وهذا واضح متين من سوانح الوقت لا يخفى
حسنه للمنصف ومنه والله ولي التوفيق والثاني
وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة
ربه احدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد
عليه الاجماع الانبياء عليهم السلم وكلهم دعوا المكلفين
اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك
في العبادة قال الله تع اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون ولا ظهر الى معين ولا الجل

في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان ولا بطريق
حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه
عن المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام
والجسمانيات واما الثاني فلاستلزام الاحتياج
المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في
عيسى قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا
بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته فيه وكل منهما
اما في بدن المسيح او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء
من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة
على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله بالمعجزات
وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا
وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخير وما
نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد من الحواريين
سال عن عيسى على نبينا وعليه السلام انه يقول قال
ابي كذا وامرني بكذا واراد بابي خالق عن من راني
فقد راى الاب واني في والاب الحال الذي
العلم به بين قبل تفسير بل من قبيل الحال في وجه

الذي يعمل هذه الاعمال التي اعمل انا وصدق بان الاب
اني في وعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول
اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب
عليه بمعنى المبدأ فان القدما يسمون المبادي بالآباء
وانت تعلم ان المتشابهات في القران وغيره
من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلما بالتاويل
سلما ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من المتشابه
وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي ع واولاده
وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانيات في الصور الجسمانية
كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله
في صورة بعض الكاملين كعلي واولاده والائمة المعصومين
وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل
لم يحل في دحية بل ظهر بصورته وهذا قرينة على انهم
لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث
لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات
الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل
والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك

وفيه انا نعلم اذا لم يكن صفة لا كمال ولا نقص في وجودها
وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن
صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال
يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف
دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من الازل الى الابد
واجيب عنه بان اذا كان كل فرد حادثا لكان
النوع حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد ثم
وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه في ابطال
هذا الاحتمال ما استفدناه من ابطال الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية بجريان برهان التضايف وغيره
فيها هذا والمراد من الحوادث هنا الصفة
الحقيقية واما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز
التغير والتبدل فيها في الجملة كالمعية بزيد وعدم
المعية وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما
اضيف اليه لا بتغير في ذاته كما اذا انقلب
الذي عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير
والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير

تعلقها

تعلقها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات
والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نجريان
الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم ومثل المعية
بزيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في
الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل
كمال لظهور استيثاره تعالى بالقدم الزماني كما استاثر
بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم
في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا
كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال
من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية
ليس بشيء كما سلف منه في تعليقاتنا واما السلوب فما
كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى فجريان
الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع
الخلو عنها ولا يبعد ان يعبر بطلق الاتحاد على ثلثة
انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا الآخر من غير ان
يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال سواء كان
في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا

بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصورى كما
في العناصر الممتزجة التي يحلها صور المواليد ودعوى
الاحتياج والانفعال في الاجزاء المادية غير مسموع
سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من
الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاثر اقول يعنى ان
الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع
الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة
الاجتماعية التي هي عرض واما الثالث فلان البعض
الجوهري والعرض نوع حقيقي مع ظاهر من عدم التبدل
في صفاته الحقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو المستغني
عن المحل او متحيز بالذات في حد منزه عن الامكان
والتحيز ولا عرض لان كل محتاج فيها المحل المفتقر له
والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب محتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولانه خير
ولا فيه جهة لانها من خواص الاجسام والجسمانيات
ولا في رائية هناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال

فيها اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان ولا
اتحاد وان فني احدهما وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا
بل بقي واحد وفني آخر والثاني ان ينضم البعض فيحصل
منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شيئا
واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث
ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره
او عرضه كما في صار الماء هواء وصار الابيض اسود
والكل حقيقي مع اما الاول فظاهر انه فاسد واما الثاني
فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان
يحصل منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان
كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو من ان يكون الواجب
حالا في الاخر او بالعكس والاول ممتنع لاستغناء الواجب
وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا كذلك لانه لو كان
المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال
لان الاحتياج ينافي الوجوب يكون الحال عرضا له
فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان
يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وارد عليه

ما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال
بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ
كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار من نفسه ومنهم
من قال انه على صورة انسان فمنهم من يقول انه شاب
أمرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ أشمط الرأس
واللحية ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة
العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل
الجهات وتئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر
أربع أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس
له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل غير متناهية
ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا
بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم
لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياز ونسبته الى
حيزه ليست كنسبة الأجسام الى أحيازها وهكذا ينفي جميع
خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء
لا يكونون كالمصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة

هم الظاهرون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة
وأكثرهم المحدثون ولابن تيمية أبي العباس أحمد
وأصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح
في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند
بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال
طلبته في جميع الأمكنة فلم أجده ونسب النافين الى
التعطيل مع علو كعبه في العلوم النقلية والعقلية
كما يشهد به من يتتبع تصانيفه ويحصل كلامه وبعضهم في
بعض المواضع أن الشرع ورد بتخصيص السماء بجهة
الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله ولذلك
ترفع الأيدي في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر
غائلة أصلا لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين
لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء
بل قال قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو من تعنيه
نفسه كما ان نفي الكعبة قبلة الصلاة وصرح بكونه
جهة الله حقيقة من غير تجوز ولا تأويل ولا الكذب
لأنها نقص والنقص عليه ممتنع وأنت تعلم انه بعد

قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا
يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب الجهل واما
الكذب فقد قيل من جوز الخلف في الوعيد
يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك
زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي
والخلف يكون في المستقبل وفساده ظاهر لان
الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان
في الماضي وفي المستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين
فقال الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن
معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم
والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان
آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات
الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة
ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا
يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب

كما ذكره

كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الصيف ضيعت اللبن
انه للتنبيه في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى
انه للتحزن وجوه ما قبلهم تجرى للمؤمنين يوم القيامة
بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح
وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة
عن الادراك والكشف البليغ يحصل عقيب فتح
البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالتي ذاته والنور
من خروج الشعاع الى الانطباع وفي حق الله في الآخرة
يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم
من كون تلك الشرائط شرائط ادراكنا في هذه النشأة
كونها شرائط في النشأة الآخرة اذ في قدرة الله تعالى
ان يخلق في البصر قوة يمكن بها من ادراك ذاته من دون
تلك الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة
وعند الاشعرية وانتفاء تلك الشرائط اسباب عادية
فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين
يرى بقعة اندلس وكل موجود يمكن الرؤية عنده
كالاصوات والطعوم والالوان واستدلوا على

على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فكقوله تعالى
حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني
وجه الاستدلال به من وجهين الاول ان سؤال موسى
عم الرؤية يدل على امكانه لان العاقل فضلا عن
النبي لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم
باستحالته فان الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح
للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى
العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة
موسى وانه من اولي العزم الثاني انه علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع
المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير
الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان
والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض
في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق
الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث

او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق
الرؤية فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب
والممكنات فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول
باشتراك الوجود ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى
ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات
الا في اللفظ كما هو المشهور واول صاحب المواقف
بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احدهما
الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب الهوية لا بحسب
المفهوم وثانيا ان المشترك هنا مطلق الوجود وهذا
التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر
اشتراك الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الالزام
على القائلين بالاشتراك فكقوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة
بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله انظرونا
نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه تامل
وبمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت

في ذلك الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافة والتعطف
ويستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان اي
رافت وتعطف وجاء بمعنى الرويه ويستعمل
بالى والنظر في الايه مستعمل بالى فوجب حمله
على الرويه وليس بمعنى الانتظار لان الايه وردت
مبشرة للمومنين والانتظار يوجب التنغص فلا يناسب
سياق الايه واما السنه فكقوله صلعم انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع
الامه قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرويه
المستلزم لجوازها وعلى كون الايه محموله على الظاهر
المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تع لا تدركه
الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار
هو الرويه والله تع تمدح بكونه لا يرى وما يكون
سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه
الله عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك
هو الرويه مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته
النيل والوصول لقوله تع انا لمدركون اي ملحقون

والرويه

والرويه المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرويه
المطلقه فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى
الثاني الثاني انه النفي رفع للايجاب الكلي ولا
اقل من احتمال الايه لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم
ثم ورود السلب فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال
لا يتم الاستدلال الثالث انا وان سلمنا ان الايه
عامة في الاشخاص فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها
سالبة مطلقه ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في
الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبكم
بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرويه لم يكن فيه
تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع
امكان رويته ولان عدم رويته في الدنيا مع
كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح
فلا ينافي رويته في الدار الاخرة وقوله تع لموسى
لن تراني ليس للتابيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم
انه للتابيد فانما يكون في الدنيا كقوله تع ولن
يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت

[illegible]

في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي صلى الله عليه
وسلم وفيه دليل على أنه للكائنات لأن الجمل الشرطية
تنعكس بعكس النقيض فإذا كل ما لم يكن فهو ما لم يشأ الله
فكل كائن مراد وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر
والمعاصي بخلقه وإرادته لا بأمره وإرادته المكشوف
عنه إذ علم سابقا فإنه قد مر أنه تعالى خالق الأشياء
كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الإرادة
فيكون جميع الأشياء بخلقه وإرادته خلافا للمعتزلة
فإنهم ذهبوا إلى أن أفعال المكلفين إن كانت
واجبة فإنه تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وإن كانت
حراما يريد تركها ويكره وقوعها وإن كان مندوبا
يريد وقوعه ولا يكره تركه وإن كانت مكروها
فبعكسه وأما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق
بهما إرادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده
ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا
الصانع قديم غني لا يحتاج إلى شيء لا في ذاته وصفاته

[illegible]

هذا

هذا أيضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الإطلاق
لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء لأن الواجب إما عبارة
عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة أو عما تركه
مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو عما قدر الله على نفسه
أن يفعله ولا يتركه وإن كان تركه جائزا كما قاله بعض
الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظاهر الآيات والأحاديث
مثل قوله تعالى إن علينا حسابهم وقوله عليه السلام حاكيا
عن الله تعالى يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي والأول
باطل لأنه تعالى المالك على الإطلاق وله التصرف في ملكه
كيف يشاء فلا يتوجه إليه الذم أصلا على فعل من الأفعال
بل هو المحمود في كل فعاله وكذا الثاني لأنا نعلم أن
جميع أفعاله تتضمن الحكم والمصالح ولا نحيط علما بحكمه و
مصالحه فيه على أن التزام رعاية الحكم والمصالح لا
يجب على الله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا
الثالث لأنه إن قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى
فهو باطل لما صح فيه نعم لو قيل بجواز الترك وأن
لم يقع به فات من الوجود إذ حينئذ يكون محصله

[illegible]

ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك
ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا
يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه
عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض
غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم
نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا
يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يفعل
معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
التادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه مبني
على كون افعاله معللة بالاغراض كما هو مذهبهم
وهو باطل وبعد اللتيا واللتي عن هذا المقام انما تتم
فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب
الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والا
صلح ذهب معتزلة بغداد الى الوجوب الاصلح

سالدن

في الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب
الاصلح في الدين فقط ولهذا الفرق الاول

ولا تتاب انت لك ولا تعاقب الاشعري ان
قال انت تطاع تعمرت فاصلح فادخل الجنة كما

ان الله تعالى لا يتركه على طريق جري العادة وذلك
[illegible] الاطلاق الوجوب

[illegible]

على الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والا
صلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح

في الدين

في الدين والدنيا عليه ومعتزلة البصرة الى وجوب
الاصلح في الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح
الاصلح في الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع
ويرد عليهما ان الاصلح للكافر الفقير المعذب
بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او
يسلب عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا من ذلك
بل خلقه واقدره فعل ما يوجب خلوده في النار
وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره
على اضلال العبد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه
ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة
الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة
في نظام العالم وكذلك سئل الاشعري استاده
ابا علي الجبائي عن ثلثة اخوة عاش احدهم
في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر
مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني
ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري ان
قال الثالث هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما

دخل احد المؤمن واجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار فقال الاشعري فان قال الثالث لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع اثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك القواعد انه يجب على الله تعالى العوض على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله واجبا ورده الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي انما هو فيما حرمه بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه ذلك ومنها الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب

في خبره وهو محال لان الكذب عليه تعالى واجيب عنه بان غاية ما لزم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله واعترض عليه الشارح العلامة بانه يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجيب عنه بان استحالتهما كيف وهما من الممكنات التي تشمل قدرة الله عليهما قلت الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة وهذا كما لا يشمل القدرة ساير وجوه النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان الكذب محال في حق الله ولا يقال انه حرام عليه تعالى قد بينا ان امثال ذلك ليس فيها نقص على ان اردت ان الله محال عليه تعالى ... من ان ليس ... نقص شرعي هـ

بل الوجوب والامنه ونحوها فرع القدرة على الواجب والجائز
واعلم ان بعض العلماء ذهبوا الى ان الخلف في الوعيد
جائز على الله تعالى فممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط
في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا ان
الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز
ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني
حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيى
الساجي وابو حفص بسلم وابو يعلى الموصلي قالوا
حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا
ثابت البناني عن انس بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن اوعده
على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد
بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل الاصمعي قال جاء عمرو بن
عبيد الى ابي عمرو بن العلاء قال يا ابا عمرو ايخلف الله
ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله تعالى

على عمله عقابا ايخلف الله وعده فيه فقال ابو عمرو من
العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان
العرب لا تعد عيبا ولا خلفا ان يعد شرا ثم لا
تفعل بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان
تعد خيرا ثم لا تفعل قال فاوجدني هذا في العرب قال
نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته او
وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو
عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد
كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده وان
اوعد الضراء فالعفو مانعه وحسن يحيى بن معاذ هذا
المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق
العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان
يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد
حقه على العباد وقال لا تفعلوا كذا فاعذبكم ففعلوا
فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما العفو
والكرم لانه غفور رحيم انتهى بلفظه وقيل ان المغفرة
على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى

وما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد قلت ان حمل
الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ح
ليس خبر الحبيب المعز وان حمل على الاخبار كما هو
الظاهر فيمكن ان في تخصيص المذنب المعفو عنه عمومات
الوعيد بالدلائل المنفصلة ولا خلف على هذا التقدير
ايضا فلا يلزم تبدل القول وما ذالك يحمل باحد هذين
الوجهين يندفع التعرض عن لزوم التبدل والكذب
اللهم الا ان يحمل ايات الوعيد على استحقاق ما ادعو به
لا على وقوعه بالفعل وفي هذه الاية المذكورة اشارة
الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها مال الى اثابة
بالطاعة فتفضل من غير وجوب عليه ولا استحقاق
من العبيد وكيف لا يكون كذلك والصادر عنه من
الطاعات انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل
من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بمعصيته
فبعدله لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف
في ملكه كيف شاء ولا قبح منه ابى الامة على انه
تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور

لا يمكن لشيء القبيح لان الحسن والقبح العقليين ينتفيان والشرع
لا نقل له بافعاله ولا يترتب فما يفعل او يحكم الى ظلم

القبيح لان الحسن والقبح العقليين ينتفيان والتمييز
لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى ظلم
وجور لما تكرر تقرر الظلم فذلك على التصرف
في ملك الغير وهو المعروف في حقه لان الكل ملكه فله
التصرف فيه كيف شاء او على وضع الشيء في غير موضعه
والله احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع بالنسبة
اليه وان خفي وجه حسنه علينا والظاهر انه لا منع منه
والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليها
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض
هو الامر الباعث للفاعل على فعل وهو المحرك الاول
للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان الغرض
علة فاعلية الفاعل والله اجل من ان يفعل
لشيء او يستكمل بشيء فلا يكون فعله الفاعل معللا بالغرض
والظاهر ان كل من يفعل الغرض فوجود ذلك اولى بالنسبة
اليه من عدمه فلو كان لفعله غرض لكونه مستكمل
بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه انه لو كان

وما بدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد قلت ان حمل
الوعيد على التهديد فلا خلف لانه

ثم ملكهم كيف شاء اولا فمنع منه اجماع الامة على انه
لا يفعل القبيح لكن الكلام وهو الا انه لا يتصور

يكون الاولويه راجعه اليه لا الى غيره فلا يلزم الاستكمال
بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم
حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه لا يكون باعثا
له بداهة وان كان حصوله له المحذور وما قيل
من ان الشخص قد يفعل فعلا لينتفع غيره فانه في الحقيقة
يفعله لينتفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك
الغير اولى واحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا
احسن الى غيره لثواب الاخرة او لكونه محبوبا له
او متوقعا منه منفعة فظ وان احسن اليه للرحم والعطف
عليه فلازالة رقة القلب اللازم للجنسية كمن يشهد حيوانا
من الهلكة فانه بالحقيقة لازالة الرقة عن نفسه
والمعتزلة اثبتوا الغرض لافعاله عز شانه وتمسكوا بان الفعل
الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله
ورد بان العبث هو الخالي عن الفائدة والمصلحة
لا الخالي عن الغرض وافعاله مشتملة على حكم ومصالح
لا تحصى لكن لا شئ منها باعث له على الفعل كما يشهد به
قوله ذوالحكمة فيما خلق وامر واودع فيها المنافع

ولكن لا شئ منها باعثا له على الفعل وان كانت معلومة
له كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب
المنافع الاخر على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع
باغصانه وغيرها على ان الباعث له على الغرس هو الثمرة
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه بمنزلة
ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والايات والاحاديث
الموهمة بالعلل والاغراض ماولة بتلك الحكم والمصالح
واذا اتقنت ذلك علمت ان ما قال شارح المقاصد
من ان الحق ان تعليل بعض الافعال لا سيما الاحكام
الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود و
الكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما
تعميم بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث
كلام غير محصل فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم
علة غائية باعثة فلا شئ من افعاله واحكامه معللة
بها عندنا وان اراد ترتبها على الافعال والاحكام
فكل افعاله واحكامه كذلك غاية الامر ان بعضها
مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم

[illegible]

حيث ان عدم الكمال للزوم ونوع مع
دليل كون ذلك الحصول مرجحه
من الكمالات
الممكنات نبود فيها على
كل الكمالات لا باليد وجد
الكلية بالفعل كلها بعد ذلك
بل كونها حاصلة الكمال الذي
بلسان قوم والوحي هو لشيئين
ذلك القدر بالكمال بالفضل
هذا ما ذكره ودعم من ان العلم بالغايات
المترتبة على الموجودات الممكنات
داخل في العلم بالحي والممكنات
وان الغرض الغاية فيه لا
اذ محصول الكل ان الذي
الا ان تعقله فاعله يقولون
ان لا معنى للارادة الا
الداعي على الفعل الذي كالمعلوم
الا العلم المتعلق بان
وعدم الوقوف على
[illegible]

المورد بن بوز من الله ورو منه تفضلا ورحمة لا
وجوبا ولالاحاكم سواه هو اجماعا فيما سبق فليس للعقل
حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب
والعقاب قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملايمة الغرض و
منافرته وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع
في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان
مأخذهما العقل وكذلك بالاعتبار الثالث تعلق
المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب اجلا وهو
محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لكون
الافعال في انها في انفسها لا يقتضي المدح والذم
والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بامر الشارع
حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي
قالوا الفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة حسن
او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه
لكن تلك الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق

الضار

الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك العقل
بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع
علم ان ثمة جهة محسنة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح
في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر
والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل
منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفة
زايدة عليه وذهب بعض المتقدمين منهم الى استناد
الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متاخريهم
الى اثبات صفة في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن
اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة
الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بالصفات
حقيقية بل لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية
تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب
او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بينا ان فعله مخلوق لله

غير متبعض ولا متحيز لعله اراد باحدهما الكشاف على الاول
بالعقل وبالاخر الالف في الوصف والوهم وهما من خواص
الاجسام والجسمانيات وهو منزه عن ذلك ولا علة له
يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من
الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف النهاية وهو نحو الشخص
والنفي على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية لان
النهاية من خواص المقادير والمص لا يبالي في تهذيب
العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا
حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته واحدة بالذات
كل واحد من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة
واحدة بالذات استدل عليه بان القدرة مثلا لو كثرت
لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب والاول
مع لاستلزامه التسلسل ولان صفاته قديمة والقديم
لا يستند الى القادر وكذا الثاني لان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السواء فيلزم صدور البعض او
منه بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم
الى القادر جائز لكن لا يخفى عن النية على ما التقدر

ثم فلا حكم للعقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب
على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع
لان افعال العباد كلها انما مخلوقة الله تعالى ابتداء كما
قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيه داعيا وبانضمامه
يحصل الافعال وعلى الوجهين لا حكم للعقل باستقلاله
بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور بمعنى قوله ما حسنه
الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها فيدخل
الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا النوع
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قاله
المص في المواقف فانه عنده ما لحسن بخلافه و
قال شارح المختصر المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن
وفعل الله حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم
فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او
اعتبارية باعتبارها حسن او قبيح كما قال به بعض
المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس اي كان
ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اي الله تعالى

في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يجوز ان يدل
جميع الاعداد لجواز ان يكون بعضها ادل من البعض
في بعض الارادات نظير وجه الادلوية غير متناهية بحسب
التعلق لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية
اما المعلومات فظاهر لانه يعلم الواجب والممكن والممتنع
باسرها وهي غير متناهية واما المقدورات فلان
قدرته وارادته لا يقف عند حد لا يمكن تجاوزه قلت
لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات
مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وذلك يكفي في
متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود
مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا
واما تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية
قد تعلقت في الازل بوجود الكائنات كل منها في
الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة
دفعة واحدة وان كانت متعاقبة في الوجود بحسب
ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه ايضا الى
ذلك ثم من البين ان الادلة صفات ذاتية لا تعلق

بالغير

بالغير كالحيوة والبقاء على مذهب الاشعري فيها الحكم بلا تناهي
التعلقات فما وجد من معلوماته قليل من كثير لان
ما وجد منه متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة
بينهما من حيث المقدارية ولا الزيادة والنقصان
في مخلوقاته فانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولله
ملائكة وهم اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة
لا يذكرون ولا يؤنثون كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة
جمع ملاك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة
الاستعمال فلما جمعوا ردوها والتاء لتانيث وجه
مقلوب مالك من الالوكة وهي الرسالة سموا به لانهم وسائل
بين الله وبين الرسل ذوي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
وكان المراد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما
روي عنه صلى الله عليه وسلم راى جبرئيل ليلة المعراج
وله ستمائة جناح منهم جبرئيل وهو ملك مقرب
يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحي وميكائيل يتعلق
به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور
للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح

ان تشعر بتعلق نفسه بما دل على ان الارادة
التبعيض والذي وعد الحد والنهاية
معان صفات بالية لا كلية الاسم
صح
في علم حفظه

خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم اي
الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والائتمار
من اوامر الله وهذا انهم لا يترقون ولا ينزلون عن
مقامهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين وقيل ان
الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم كالدليل
على نفي الترقي وتجويز الترقي وانت تعلم انه تعالى
ظ ما قاله جبرئيل عليه السلام ليلة المعراج ولو دنوت انملة
لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي ويفعلون
ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة
آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية
لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة
لدفعها ولتبيه الاف دو الشك اليهم ليس غيبة كما
نتوهم بل المثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق
من لا يوجد بعد وقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك
ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة لتقرير الشبهة
واما ابليس فالاكثرون على انه ليس من الملائكة كما
ظ قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت

وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس
احمد بن يمن ان المشتغلين الهاه ان السحر قد فشا في
ذلك الزمان واشتغل الناس باستنباط امور غريبة
منها وكثر دعوى النبوة فبعث الله تعالى ملكين ليعلما
الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة
وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
الملكين بالكسر وما روي انهما كانا ملكين من اعلم الملائكة علما
وزهدا وديانة فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم
وركب فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا
وان الزهرة كانت فاجرة في الارض فراوداها
بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمتهما
الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت
بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها وصيرها الله كوكبا
ثم تعذر الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول
لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود ومسخها الله
وصيرها كوكبا مضيئا وتعذر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت

مبحث الكلام

الفاجرة بل انما علمها في سياقة هذه القضية يشهد بكذبها
وليس ساكت بل القدح وسنة رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر
الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي عنه
عليه وآله وسلم القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء
اجمعوا على انه متكلم ولو انه نقل ذلك فلا يتوقف
ثبوت النبوة عن الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام
بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق
الله فيهم علما ضروريا بارسالهم من الله تعالى في تبليغ
احكامه وتصديقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم
فيثبت رسالتهم وعن توقف على ثبوت الكلام
بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن
اختلفوا في تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذلك
لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله
صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم
وكلام الله مركب من حروف مرتبة متعاقبة في
الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله

حادث ثم
اضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع
حقيقة النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات
فالحنابلة ذهبوا الى ان كلام الله حروف
واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل مؤلف من حروف
واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم
الجلد والغلاف قلت ما بالهم لا يقولوا بقدم الكاتب
والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق
لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلام الله ليس قائما بلسان
او قلب ولا حالا في مصحف او لوح ومنع عن اطلاق
القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو اللفظ
رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى
الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه
وانه مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره
ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
والاصوات في الاجسام كاللوح المحفوظ او جبرئيل

او النبي علیهما السلام او غیرها كشجرة موسى عم ثم منعوا ان
المؤلف من الحروف والاصوات صفة الله تعالى والانصاف
على ادلى ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة
اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من
كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما
في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه
صفة صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته ثم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم
والاشاعرة قالوا الكلام معنى واحد بسيط قائم بذاته
تعالى قديم ثم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام
اللفظي انما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه
وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة وارفع في ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ
المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم
بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو القديم

عنده

عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهذا الذي
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر
كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ
كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى
الثاني فيكون الكلام عنده امرا شاملا للفظ والمعنى
جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء
بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة
والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من
ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان
ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا

[illegible]

بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول
وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه
في نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان مذهب
الشيخ ان كلامه واحد وليس بامر ولا نهي ولا خبر دائما
يصير احد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف
تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على
المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا
فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من
غير ترتب بعضها لما كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة موجودة بوجود ليس فيها سيالة هو سفسطة
من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا
فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم
بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع
الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فيحصل
هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون
القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب

وكان

وكان ما يقوم بالقاري وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة
والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين
هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض
الصفات الحقيقية له تعالى مماثلا لصفات المخلوقات
واما رابعا فلانه لزم مما ذكره من المفاسد فان
تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله انما هو
اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد
انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز
تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة
ما خلا الحنفية وموافقيه وما علم من الدين من كون
ما بين الدفتين كلام الله في حقيقته لا على انه صفة
قائمة بذاته كيف يدعى انه من ضروريات الدين
مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف زعم ان
هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما
خامسا فلان الكتب الالهية الدالة على النسخ لا يمكن

ذا لحالات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهو بحسب
هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه مما على
المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على المذهب المعتزلة
من كون كلام الله تعالى قايما بغيره وعلى المذهب الكرامية
من كونه محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وحدوثها
وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ
والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما
اول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع
كونها من الاعراض السيالة قايمة بذاته تعالى من غير
ترتب والترتب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي
الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما ورد به الشرع
على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المخيل
ان يكون كلام الله تعالى الكاذب كونه ما بين الدفتين
كلام الله يكون كانكار ما بين اوراق ديوان
الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن

كلها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها
لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته

اذ ليس الغرض بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر
الممكنات اذ ليس بحسب وجودها العلمي وليس كلام
الله تعالى الا ما ربته الله تعالى بنفسه من غير واسطة

حمله على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما
لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة بها يتمكن بها من
نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي يطابق
المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام
النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان
كلام الغير معلوم لنا فقد يتعلق به علمنا ولم يتعلق
به تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو
كلام الغير اذا تمهد ذلك فنقول كلام الله سبحانه
هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته
الازلية هي مبدأ ترتيبها وترتيبها وهذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمي
ازلية الخ بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام
الله الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة

ذا لكمالات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم الحدوث
وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهو بحسب

[illegible]

ثم يكون كلام الله والكار يكون ما هي الدفتين
كلام الله يكون كانكار ما هي اوراق ديوان
الحافظ كلام الحافظ يكون كفرا في حق القرآن

اسما الله سع توقيفية عند الاشاعرة

اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل
هذا الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل المتأمل
الصادق المجانب عن التعصب والجدال يستيقن
حقية هذا المقال واسماؤه توقيفية اي لا يجوز اطلاق
اسم عليه ما لم يرد به اذن الشرع قال في المواقف
وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من
الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى
انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق
عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع او
لم يرد وكذا الحال في الافعال فقال القاضي ابو بكر
من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى
جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه
لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه
غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ

العاقل

العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن
يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان
الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع
فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب
يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التي فيها نوع ايهام لما لا يليق في حقه تعالى وقد يقال لا
بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى
يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه
الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط
في الاحتراز عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك
فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى
قلت وذهب الغزالي الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان
اجزاء الصفة اعتبار ثبوت مدلولها فيجوز عند
ثبوت المدلول الا انه بخلاف التسمية فانه تصرف

[illegible]

بحث المعاد

في المسير ولادلالة عليه الا السلامات و الملائكة ومن يحل
محلهما وهو اي منزه عن تصرف هذه الكلام و
نيكل بلفظ خداي دستگير واشباههما وسائر اللغات
مع شيوعها من غير نكير الا ان يقال لفظ خداي
معناه خود آينده اي الموجود بذاته ويكون
المراد الواجب الوجود لذاته كما ذكره الامام
الرازي في بعض تصانيفه وقال المثل في ذلك سائر
اسمائه بحسب سائر اللغات ان الكنز واما اطلاق واجب
الوجود وصانع العالم واشباههما فالظاهر انه بطريق
الوصف لا بطريق التسمية والمعاد الجسماني
فانه المتبادر عند الاطلاق اهل الشرع اذ هو الذي
يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع
اهل الملل الثلث وشهادة نصوص القرآن
في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل
كقوله تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة
فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها

اول

[illegible]

اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه
الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلعم واتاه بعظم
قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد أترى الله يحيي هذا
بعد ما رم فقال النبي نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا
مما يقلع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام
الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي
م وبين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين
القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة وبين
الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة على هذا التقدير
غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير
متناهية والامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي
الابعاد بالبرهان وباعترافهم بحشر الاجساد
وتعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم
بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع الاجزاء
المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين
ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة
وهم يدعون بداهة استحالته ويزعمون ان اعادته

[illegible]

اعاده الدلايل امتناع المعدوم

اقامة الدلايل المنبهة عليها منها ما ذكره ابن سينا
في التعليقات انه اذا وجد الانسان وقتا ما ثم عدم
ذلك الشخص وجوده في وقت اخر وعلى ذلك او شوهد
على ان الموجود واحد واما اذا عدم فليس الموجود
الثاني او تيك المعاد الذي حدث به ويكون
المحدث الجديد ويكون به في الحدوث و
الموضوع والزمان وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد
فلا يتميز بعضه في الاستحقاق ان يكون منسوبا
اليه دون غيره فان النسبة لما امرين متشابهين
من كل وجه الا في الخاصية التي تنظر الى امكان الخلف
فيها ان الامكان لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل
احدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو
اولى بالنسبة دون ... لانه كان له دون غيره
فهو بعض هذه النسبة واحد المطالبة فيها ان نفس ما
يقول الخصم انما كان له بل اذا صح مذهب من يقول
ان الذي لم يوجد فيتقدم من حيث هو موجود
ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لا يتقدم من حيث

هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة
لما ان يبطل من وجوه اخر واذا ابى ذلك من
يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد
الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل منهما معادا
او لا يكون ولا واحد منهما واحدا واذا كان المحال
الاثنان يوجبان كون الموضوع لمجامع كل واحد
منهما غير نفسه مع الاخر فالاشتراك موجودا واحدا
او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القابل موجودا او ذاتا شيئا واحدا
وبحسب اعتبار المحمول بين شيئين اثنين فاذا
فقد اشتراكه في نفس ذاتا واحدة بقي الاثنينية
الصرفة لا غير هذا الكلام وربما يخالجه الا وهام انه
اذا عدم في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده
الذهني فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو
كان ثابتا في العدم وجوابه فهم ان الموجود
في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات

[illegible]

الذهنية والخارجية من الوجود الى ان جمع انها بعد
التجريد عنه فليست اياه مطلقا بالفعل والحس كما
ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ
المفروض موجود في الحس فليست نسبة الموجود الكامل
لها المعدوم ان بين الوجود اولى من نسبته لها
المبدأ المفروض فتامل فانه دقيق بالتامل حقيق
ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء واحد
ورد ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء
الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يجوز ان يعني
تقدم الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء
الاول متقدما على وجود الشيء الكامل واعتبر
ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
بمعنى ان يكون وجوده اولا متقدما على وجوده
نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود
على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم
يعني الوجه الكامل وهو ان يكون الاعادة بجمع

الاجزاء

[illegible]

الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال
لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه
الكامل لان اجزاء بدن الشخص كبدن زيد مثلا وان
لم يكن اجزاء صوري لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع
خاص وبشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع
والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما
ان تعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى
الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد
بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا
ومن ثمه قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم
راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن المحشور
مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما اذا
كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك
من التناسخ وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا
اصطلاحيا فان الذي دل على استحالته الدليل هو تعلق
نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء
بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية

بعينها مع تشكلها بالشكل مثل الشكل السابق فهو الذي بعينه
بالجزء الجسماني وكون الشكل والاجتماع حين الحشر
الآن شبيه باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد
محفوظ وحدة الشخص من اول عمره بحسب العرف و
والشرع ولذلك يؤاخذ بما عمل وعرفا التبدل باجزائه
قبله فكما لا نتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان نتوهم
في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني مخالفا
للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون
كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل
الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد
الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن يجتمع الشخص
واليوم ومثل التبدلات والمغايرات التي لا
تقدح في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تقدح في
كون المحشور هو المبتدأ فافهم واعلم ان المعاد
الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره اما المعاد
الروحاني اعني التلذذ والتألم بعد المفارقة وتألمها
باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده

ولا يكون

ولا يكون منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته قال
الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله
تعالى ومحبته وان سعادة الاجساد في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان
الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه
ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في
استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات
الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية
ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية
القصوى من مراتب السعادات تلك سياق هذا الكلام
مشعر بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين
الشريعة والفلسفة فاثباتها ليس من المسائل الكلامية

وهذا كان الرئيس ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني
على ما بسطه في كتاب المعاد وبالغ فيه واقام الدليل
بزعمه على نفيه قال في اول كتاب النجاة والشفاء
انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من
الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة
وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند
البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى
ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا
ومولانا محمد عليه السلام حال السعادة والشقاوة
التي بحسب الجسماني وقد صدقه البدن ومنه
ما هو يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان
بالقياس الى الانفس وان كان الاوهام منا تقصر
عن تصورها الآن وسياق الكلام مشعر بان
اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل من
حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس
من وظايف الفلسفة والشريعة وكذا الحال

[illegible]

او المحاكمة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالميزان
والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل
افعال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم
وفضايح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
فيتم المسرة للاولين وحسرة الآخرين والصراط
للنصوص التي يتضمنه الكتاب والسنة وهو جسر
ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف
يعبر عليه جميع الخلايق من المؤمنين والكفار وعلى
ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير
من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين
بانه لا يمكن العبور عليه فايجاده عبث وان
امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب
عليهم يوم القيمة ورد بان العبور امر ممكن يجب
الاذعان غاية الامر انه خارق للعادة والانبياء يجوزون
عليه من غير تعب وتعب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم
كالريح الهابة الى غير ذلك كما ورد في الحديث والميزان
حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والتسر

قال الشيخ ... [illegible]

علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله
وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل تجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلى هذا
ينبغي ان يحمل ما قاله المعتزلة وهي ان الاعمال اعراض قد عدمت
فلا يمكن اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانها
مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاوقاف
ظهور الحكمة في الوزن مثل الحكمة في الحساب على انه
ليس يجب علينا وجه الحكمة فان افعال الله تعالى غير
معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند
بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان
ورد في الحديث وذكر بلفظ الجمع في قوله تعالى ونضع
الموازين للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وخلق الجنة والنار اي مخلوقتان الآن لقوله
تعالى اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت
للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح
في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق
السموات السبع تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة

المنتهى

المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلعم سقف الجنة عرش
الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة
انهما ليستا مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما
لو كانتا موجودتين لما جاز عليهما الفناء والعدم
او على الجزء والكل باطل اما الاول فلانه رد
في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارض فكيف
يوجد الجنة والنار معا فيهما واما الثاني فلانه يستلزم
الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء وعلى التقدير
التسليم يمكن ان يكون الجنة مملوة بجسم آخر
اذا كان في الجنة فوق السموات السبع وتحت
العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض
السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل
المعتزلة على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكم
ومصالح والحكمة في خلق الجنة والنار انما ذاتها
بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيمة
باجماع المسلمين فلا فايدة في خلقهما الآن فيكون
ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه رعاية المصلحة

[illegible]

والحكمة عندنا ولبيّن سلطنا الله انه عز وادفع قبل القيم
اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمومنين في قبره باب
الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المومنين يصل
اليه من روح الجنة والكافر يصل الكروه من النار
ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار
مطلقا قال الحافظ وعند الله المومنا ان دوام
العذاب انما هو في حق الكافر والمعاندون المبالغ
في الاجتهاد وان عن تقدير دسعه وان ابتدأ به
اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها و
في المنفذ للغزالي الكلام يقرب منه بعض القرب
والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع
المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون
في النار وعلى ان المومنين كلهم مخلدون في الجنة
بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او نعفو
عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان الاطفال المشركين
في النار لما روي ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال انهم
في تلك الاعتقادات فان ذلك

والنار

في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي

المكث الطويل بحسب الايات فان الخلود
حينئذ يستعمل في المكث الطويل الا ان يكون

والحكمة عندنا وليس شيئاً فلان انه عن واقع قبل القيم
اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب

في النار لما روي ان خديجة سألت النبي صلى الله عليه
وسلم عن اطفالهم الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم
لا على انهم مصيبون في تلك الاعتقادات فان ذلك
سقط بحجة ان ... ذلك

والنار

في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي
النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح ان
اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم
لا يعذبون بل هم خدمة اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر
وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون
قلت وهذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة
فلابد لهم من دليل اخر ولا يخلد صاحب الكبيرة
في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج آخر الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم
خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون
بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله صلى الله
عليه واله وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة
والايات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة الى
المكث الطويل جمعا بين الايات فان الخلود
حينئذ يستعمل في المكث الطويل اعم من ان يكون
(١٨) ... داخلين الجنة ... والمراد ... بل داخلون ... الخالدون بهذا القول

معه الدوام ام لا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة
لو لم يتب ليس بمؤمن ولا كافر وقالت الخوارج
بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت او كبيرة
كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما فيه
حد ولا قصاص وقيل ما فيه حد او تعزير او وعيد
بنص كتاب او سنة او علم ان مفسدته كمفسدة
ما فيه احد الثلثة او اكثر واشهرها ان المتلبس
بالذنب اشعارا مثل اشعار اصحاب الكبائر كما قيل
رجل يعتقد انه معصوم الدم فظن انه مستحق به
او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية قال الروياني
من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس
بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة
واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر
يعني الزور واكل الربا والافطار في نهار
رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم
وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل
مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة

على وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم
بغير الحق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة
وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة
بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع
الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
مع القدرة ونسيان القراءة بعد تعلمه واحراق
الحيوان بالنار وامتناع المراة من زوجها بلا
سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة
اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير
دون ضرورة وتاخير صلوة واحدة الى ان يخرج عن
وقتها ليس بكبيرة وانما ترد الشهادة به لو اعتاده
والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد
بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة
جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة
لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي
ما نفي عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لعدم

العذاب ورفع الدرجات حتى لمن اذن له الرحمن من
الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة
كان يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة يجوز الشفاعة
واما الصغائر فمعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها
فالشفاعة عندهم رفع الدرجات وشفاعة
رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته
لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب
المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين
بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته
على العموم في الاشخاص والاحوال وبين يجب
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ومن منع
ثم اي قبول الشفاعة قيل هو صلح متبع في جميع
الانس والجن الا الشفاعة في الكفار بتعجيل

فض

فضل القضاء فيتخفف عنهم احوال يوم القيمة وللمؤمنين بالعفو
ورفع الدرجات فشفاعته على الاسلام عامة كما قال
الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولازدياد مطلوبه
لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث
ان الله يقول اشفع تشفع وسل تعطه وهو صلى الله
عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان هذا هي الشفاعة الكبرى الذي
خص بعض العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر
للمؤمن الفاسق والكافر حق لقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
ال فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية
قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد
بالاماتتين والاحياءين الاماتة الاولى في
الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه الحشر بعد سؤال منكر
ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا
مات عرض مقعده بالغداة والعشي ان كان
من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار

ثم انار فقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة
وقوله عم واستبرءوا عن البول فان عامة عذاب
القبر منه وقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني
عن السيد الكشي ع ان الصبيان يسألون وكذا
الانبياء وقيل ان الانبياء لا يسألون لان السؤال عما
ما ورد في الحديث عن ربه ومن دينه وعن نبيه ولا
يعقل السؤال من النبي عن نفسه وانت خبير بانه لا يدل
على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط
وذلك الخبر في الذي لا يكون على ملة نبي آخر ثم
اختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية
واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت
التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل
وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجمع الآلام
في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار
لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال باحيائه من
غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة

الروح معاد لا يلزم ان يرى اثر الحيوة فمن حرق ان الماكول
في بطن الحيوانات كحيوان او سبيل فيعم ويعذب ولا
يبعد ان ينكر لامام من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر
على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في
الاحياء اعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال
هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق
بان الحية مثلا موجود وتلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك
فان ذلك العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية
وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى الصحابة
كيف كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه
ويؤمنون بانه عم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا
فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت
به وجوزت ان يشاهد النبي عم ما لا يشاهده الامة
فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تتذكر
امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك
حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من
مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى

البغطان وهو بها دانت حيثم ترى ظاهره ساكنا
ولا ترى حواليه حية والحية موجودة في حقه والعذاب
حاصل لكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام
الثالث انا نعلم ان الحية نفسها لا تؤلم بل الذي
يلقاك منها هو السم ثم السم ليس الالم بل عذابك في الاثر
الذي يحصل فيك من السم فلو حصل من ذلك مثل غير سم
لكان ذلك العذاب قد توفر وكان لا يمكن تعريف
ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب
الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات
تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت
فيكون آلامها كالام لدغ الحية من غير وجود الحيات
فان قلت ما الصحيح في هذه المقامات الثلث
فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر
ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم
من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذي انكشف
لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان

وان

وان من انكر ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة
الله وعجايب تدبيره ينكر من افعال الله ما لم يأنس
به ويألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث
في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب
عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب
عبد يجمع عليه الانواع الثلث هذا هو الحق فصدق
به وسؤال منكر ونكير حق لقوله عليه السلم اذا قبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
منكر وللآخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل
فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد
ان لا اله الا الله وحده واشهد ان محمدا عبده
ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح
له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم
ينور له قبره ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي اخبرهم فيقولان
نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله
اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان
منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت

مثله لا ادري فيقولان له كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقال للارض التأمي عليه فتلتئم عليه فتختلف
اضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله
من مضجعه ذلك وذكر البيضاوي وابنه والبلخي تسمية
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر هو ما يصدر
من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع
الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث
الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال
الملكين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك
منها قدر التواتر وان كان كل منها خبر الآحاد
واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين
وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر بن المريسي
واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين
بان الميت جماد فلا يتعذب وما سبق حجة عليهم
ومن تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب
صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان
للنفس نشآت وفي كل نشأة تشاهد

صورا

صور القضايا تلك النشأة فكما ان في هذه المنام صورا
لا تشاهد في هذه اليقظة كذلك تشاهد في هذه حال الانخلاع
البدن امورا لا تشاهد في هذه الحيوة والى ذلك
يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا و
بعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله الى
الخلق ليدعوهم بالاوامر والنواهي الشرعية
بالمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف
العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته ولها
سبع شروط الاول ان يكون فعل الله او
ما يقوم مقامه الثاني ان يكون خارقا
للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع
ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح
بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس
ان يكون موافقا للدعوى السادس لا يكون
ما اظهره مكذبا له فلو انطق الضب فقال انه كاذب
لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف

ان يجب المعيب فيكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن
المعجزة لان احياءه معجزة وهي غير مكذب
انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد
الاحياء محتمل لتصديقه وتكذيبه السابع
ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنا
لها او متأخرا بزمان يسير معتادا ومثله والخوارق
المتقدمة على الدعوى النبوة كرامات ومن
لدن آدم الى نبينا محمد صلى الله عليه وعلى جميع
اما نبوة آدم فبالايات الدالة على انه امر
ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر
فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان في
التسمية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا
وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة
بنبوة شيث وادريس وبعض اليهود بانكار
نبوة غير موسى عليه السلام على ما يعلم من تصانيف
كلمات بعض علمائهم هذا منهم وجمهور اليهود و

والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا المرسل صلوات الله
عليه اجمعين وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون
رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص قال الله
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك
الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج بها البشر كان
مختصا بالعرب لنشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب
فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كالنوافل
ضلال [illegible] محمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء اما
نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق في كلاهما بلغ
حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه
موجود محفوظا وقد دعى البلغاء وارباب الفصاحة الى
معارضته باثبات اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه
وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف
ولم يات من زمنه عليه السلام الى هذا الزمان احد بمثله
ولا بما يدانيه فثبت ان كان اعجازه للاسلوب البديع
والتأليف العجيب الذي لا يجده فصحاء العرب
في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه

في الدرجة العليا في الفصاحة والبلاغة بحيث لا
تقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او المجموع الامرين
كما قاله القاضي او لصرف الله اياهم عن المعارضة
مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من
سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي
تحتاج اليها في المعارضة يثبت نبوته عم لان المعجز
للتحدي للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر
المشترك بينها متواتر كشجاعة علي رضي الله عنه
وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب
سيرته المطهرة واحواله قبل النبوة وبعدها و
خلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق
الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ
بين قوم غلب عليهم الجاهلية ولم يمارس الخط
والتعلم والتاديب الى غير ذلك من شمايله
الكريمة التي بهرت الالباب من اقوى دليل على
نبوته وبركتها واما كونه خاتم الانبياء فلانه لا نبي
بعده فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين

الدين قلت ومع هذا القيد يدخل فيما تقدم وقد ذكر
الغزالي في كتاب المنخول من تعليق الجدل انه
قد يثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر
منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات
الدين لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال انه اذا علم
انه مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد
ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام
واما اذا لم يعلم ذلك فبعيد والله اعلم واما غير
ذلك كالقائلين بخلق القران والقادحين
في اصحاب النبي صم بما لا يوجب تكفيرهم فيه وكذا
قذف عائشة وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على
الاصح في مذهب الشافعي فالقائل به مبتدع وليس
بكافر ومنه المجسمة اي القول بانه جسم بلا كيف
واما المصرحون بالجسمية الملتزمون للوازمها
من غير تاويل بلفظة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي
في العزيز وذكره العلامة الشريف في اول شرح المواقف
فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات

ليس فيها شيء من الامور التي علمها المصنف من موجبات
الكفر كما ذكروا في باب الرؤية انه قال اني ارى الله
تعالى يكلمني شفاها اخرج ان الآمدي ذكر ان الاصح
على ان رؤيته في الدنيا جائز عقلا واما سمعا
فاثبته بعض ونفاه اخرون وهل يجوز ان يرى
في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الروايات وان لم تكن رؤية حقيقة قلت حكم
بالردة في الكلمات مبني على انه يلزم منه احد الامور
المذكورة والظاهر ان الكفر في المسئلة المذكوره
بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة
بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة ما هو من ضروريات الدين
وهو انه خاتم النبيين وقس عليه بواقي الكلمات
وتامل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها
المصنف والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا
اسند الى الله تعالى فالمراد به الرجوع بالنعمة و
اللطف على العبد واذا وصف العبد به كان
المراد به الرجوع عن المعصية قال الله تعالى تاب

عليهم

عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالفضل والانعام ليرجعوا
الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على
المعصية من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال
مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقوله
تندم على المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات
والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة عن
شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن
مضارة الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال
بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم
والعزم عليها مع الاشتغال في الحال وقيد العزم
لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم
على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم وحقوق
الناس والمظالم وقد تقال الاقلاع في الحال لا يكون
بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب
برأسه ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة
ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم على الندم
وعندنا فما ليس شرطا في حصول التوبة واجبة

لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المومنون وقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا
وهي مقبولة عند الله لطفا ورحمة واحسانا
من الله تعالى لا وجوبا لما مر والاقتراف الذنب
بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة
مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي
دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق
الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا
فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة
من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا ما يؤمر به فان
كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان
ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان
كان حراما وجب النهي عنه وان كان مكروها
كان النهي عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر كونهما من جهة الامام
والوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا

للموسى وابليس لآدم وامثالهم كاهل السلام موفقة مبنية بسعادة الاول
وشقاوة الثاني الامور الاستعداد الذاتي هو من الفيض الاقدس
الاول والعلم الاعلى الازلي علما مرتبة الامكان في باب
حسن الظن والسعادة قسمان دنيوية واخروية والدنيوية
قسمان بدنية كالصحة والسلامة ووفور القوة والتمام
وخارجية كترتب الاسباب المعاش وحصول ما يحتاج اليه من المال
والاخروية ايضا قسمان علمية كالمعارف والحقائق وعملية
كالطاعات والخيرات وكلا من الحسن والتمام من عوارض
القسم الاول من الاخروية وتعدد اقسام الشقاوة
بازائها قيل لامير المومنين عليه السلام صف العاقل فوصف وقيل
صف الجاهل فقال قد فعلت فالسعادة والشقاوة بحسب
العلم والجهل دائما ازلا وابدا مخلدتان دائما وسرمدا
وبحسب الاعمال الحسنة والسيئة تترتب عليهما المكافات
والمجازاة وتستقر بحسبها المثوبات والعقوبات
كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون جزاء بما كانوا يكسبون
ولا يكون هذه الشقاوة محللة الا ما شاء الله وتركب
بعضها مع بعض ويتوقف الا ان اكثر السعادات واكثرها

مع الطاعة اغلب الحسنات واعظمها مع العلم اللهم اجعلنا
من السعداء المقبولين ولا تجعلنا من الاشقياء المردودين
والعقل الذي هو مدار التكليف في الكل واحد مع تباعد
درجاته في الذكاء والبلادة وهو القدر المشترك في العقلاء
اي ما يصير به الانسان عاقلا ولهذا كلفوا تكليفا واحدا
ولم يكلف كل واحد منا بدراية العقول واستنباط العلوم
حتى يكون عالما فانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان التزين
بالعلوم امر وراء التكليف واما بحسب الاعمال فلكل درجات
مما عملوا المرء يحصل عند بلوغ الكمال الذي يحسب لبعضه استعداده
يقصر فيه لو ارتكاب عمل ينافيه فقد عذب تعذيبا
مناسبا بحسب حرمانه عما يساويه وكذا من يوقف في الحساب
بحسب الاعمال واما الواصل الى ما امكن له من قدر من
السعادة فهو الناجي وان كانت سعادته ادون
وادون فانه لا يدرك فيه من سعادة آخر اذ لا ادراك
له لا يمكنه فلا ذوق واذ لا ذوق فلا شوق واذ لا شوق
فلا تعذيب لعوائقه فكل ذلك بقدر وحسب وقوعه
باعتبار والحكم باعتبار فلا ينافي كونه باختيار ونحوها

تعذيب له

ذكرناه كما انه لمن تيسر له ولا ينبغي الكر من ذلك لمن تعسر عليه
ونابه العياذ من التقصير فان هذه تيسير كل عسر وهو
المستعان وعليه التكلان انه حسبنا ونعم الوكيل
تمت الرسالة الموسومة بالقضاء
والقدر والصلوة على
خير البرية وال
الاخيار

۳

بسم الله الرحمن الرحیم

الرسالة النيروزية للشيخ الرئيس في الاغراض المعنى
من الحروف الهجائية في اوائل عدة سور القرآنية مرسومة على
فصول ثلث الفصل الاول في ترتيب الموجودات
والدلالة على خاصية كل مرتبة من مراتبها الفصل الثاني
في الدلالة على كيفية دلالة الحروف عليها الفصل الثالث
في الغرض وما سبيله الفصل الاول في الوجود فنقول
مبدع المبدعات ومنشئ الكل هو ذات لا يمكن ان
يكون متكثرا او متغيرا او متحيزا او متقوما بشيء ذاته
او مباين لذاته ولا يمكن ان يكون وجود في مرتبة وجوده
فضلا عن ان يكون فوقه ولا وجود غيره ليس هو المفيد
اياه وقوامه فضلا عن ان يكون مستفيدا عن وجود
غيره وجوده بل هو ذات هو الوجود المحض والجود
المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة
المحضة من غير ان يدل بكل واحد من هذه الالفاظ على
معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها وعن الكل معنى

وذات واحد ولا يمكن ان يكون في مادة او يخالطها بالقوة
او يتأخر عن شيء من اوصاف جلاله ذاتيا او فعليا واول ما
يبدع عنه عالم العقل وهو جملة تشتمل على عدة من الموجودات
قائمة بلا مواد خالية عن القوة والاستعداد عقول ظاهرة
وصور باهرة ليس في طبايعها ان تتغير او تتكثر او تتحيز كلها
مشتاق الى الحق الاول والاقتداء به والاظهار لامره
والتلذذ بالقرب منه والالتذاذ بالقرب العظيم سرمد الدهر
على نسبة واحدة ثم عالم النفس وهي تشتمل على جملة كثيرة من
ذوات معقولة ليست مفارقة المواد كل المفارقة بل
هي ملابسها نوع ما من الملابسة وموادها مواد ثابتة سماوية
فلذلك هي افضل الصور المادية وهي مدبرات الاجرام
الفلكية وبواسطتها العنصرية ولها في طبايعها نوع من التغير
ونوع من التكثر لا على الاطلاق وكلها مشتاق للتشبه بالعقل
ولكل عدة مرتبطة منها ارتباط بواحد من العقول
البشرية فهو عامل على المثال المرتسم في ذات مبدأه المفارق
منقادا عن ذات الاول الحق ثم عالم الطبيعة وهو
يشتمل على قوى سارية في الاجسام ملابسة للمادة على التمام

ينفعل منها الحركات والسكنات الدائمة وترتفع عليها الكمالات
الجوهرية على سبيل التسخير فهذه القوى كلها فعالة وبعدها
العالم الجسماني وهو ينقسم الى اثيري وعنصري وخاصية الاثيري
استدارة الشكل والحركة واستواء الصورة للمادة وخلو
الجوهر وخاصية العنصري التهيؤ للاشكال المختلفة والاحوال
المتغايرة وانفعال المادة بين الصورتين المتضادتين
انهما كانت بالفعل كانت الاخرى بالقوة وليس وجود
احدهما وجودا سرمديا بل وجودا زمانيا ومبادئه
الفعالة فيه من القوى السماوية بتوسط الحركات ولا يتحقق
كمال الاجزاء ابدا بالقوة ويكون ما هو بالطبع احرى بالشرف
والنقص والكل واحد من الفعل المذكورة اعتبار
بذاته واعتبار بالاضافة الى ما له الكائن عنه ونسبة
التوالي كلها الى الاول الحق تسمى بنسبة الابداع واما
على التفصيل فيخص الفعل بنسبة الابداع اذا اتفق مرتبطا
بينه وبين التوالي صار النسبة الامر والتركيب فمن معنى النعم
كان بعده نسبة الخلق والامر العنصرية بما هو كاينة
فاسدة نسبة التكوين والابداع يختص بالعقل والامر بالنفس

من

منه بها النفس والخلق يختص بالموجودات الطبيعية ويعم جميعها والتكوين
بالكاينة الفاسدة منها واذا كانت الموجودات بالحقيقة
الكلية امارة جانية واما جسمانية والنسبة الكلية الى المبدأ
الاول الحق لما انه الذي له الخلق والامر فالامر يتعلق
بكل ذي ادراك والخلق يتعلق بكل ذي حيز وهذا هو غرضنا
من الفصل الاول الفصل الثامن الكلام انه اذا اريد الدلالة
على هذه المعاني بما هو ذوات من الحروف منفردها على الدال
عليها بجهة ما هي مضافة وان يكون المعنى الدال برسم من
اضافة بين اثنين منها مدلولا عليه بالحرف الذي يرتسم
من ضرب الحرفين الاولين احدهما في الاخر اعني ما يكون
من ضرب عدد الحرفين احدهما في الاخر ويكون ما يحصل
من عدد الضربين مدلولا عليه بحرف واحد مستعمل في هذه
الدلالة مثل ى الذي من ضرب ب في ه وما يصير مدلولا
اليه بحرفين مثل ية الذي هو من ضرب ج في ه مطرحا
لانه مشكل يوهم دلالة كل واحد منهما ى وه بنفسه ويقع
هذا الاشتباه في كل حرفين مجتمعين لكل واحد منهما خاص
دلالة واحد لنفسه وان يكون الحرف الدال على ما نسبه من جهة انها

بوساطة مرتبة فيهما هو ما تمام تكون جميع حروف المرتبتين. فاذا
نوزع هذا فانه ينبغي ضرورة ان يدل بالالف على الباري وبالبا
على العقل وبالجيم على النفس وبالدال على الطبيعة هذا اذا اخذت
هي ذوات ثم بالهاء على الباري وبالواو على العقل
وبالزاء على النفس وبالحاء على الطبيعة هذا اذا اخذت
بما هي مضاف بها ما دونها وبقي الطا للهيولى عالم ويلي
وجود بالاضافة الى شيء لكنه ونتعدد رتبة الاحاد ويكون
الابداع وهو من اضافة العقل بها الاول والعقل ذات
الاضافة يعبر مدلولا عليه بالياء لانه من ضرب ه في ب ولا
يصح لاضافة الباري بها العقل او العقل بها النفس عدد
يدل عليه بحرف واحد لان ه في ج يه و د في ح كح و
يكون الامر وهو من اضافة الاول بها العقل مضافا الى وهو
من ضرب ه في و ل ويكون الخلق وهو من اضافة الاول
بها الطبيعة مضافة لانه من ضرب ه في ح م لان الحاء ذلك
الطبيعة مضافة ويكون التكوين وهو من اضافة الباري
بها الطبيعة وهي ذات مدلولا عليه بالكاف لانه من ضرب ه
في د ويكون جميع نسبتي الامر والخلق اعني ترمث الخلق

بواط

بواسطة الامر اعني اللام والميم مدلولا عليه بحرف عين وجميع
نسبتي الخلق والتكوين لذلك اعني الميم والكاف مدلولا
عليه بالسين ويكون مدلول نسبتي طرفي الوجود اعني الكاف
واللام مدلولا عليه بالنون ويكون نسبتي الامر والخلق
والتكوين اعني ل م ك مدلولا عليه بص ويكون اشتمال
الجملة الابداع تحت ذلك ق وهو ايضا جميع ص
وي ويكون ردها الى الاول الذي هو مبدأ الكل شبيهه
على انه اول وآخر اعني فاعل وغاية كما بين في الالهيات
مدلولا عليه بار اعني ق وذلك غرضنا من هذا الفصل
الفصل الثالث فاذا التزرنا ذلك فنقول ان المدلول
عليه بالم هو القسم الاول ذي الامر والخلق بالمر والقسم
بالاول ذي الامر والخلق الذي هو الاول والآخر الامر
والخلق والمبدأ الى عدد والمبدأ العاشر جميعا وبالمص
القسم بالاول ذي الخلق والامر ومنشا الكل وبق
القسم بالعناية الكلية ذي القسم بالابداع المشتمل على الكل
بواسطة الابداع المتناول للعقل وبكهيعص القسم بالنسبة
التي للكاف اعني عالم التكوين الى المبدأ الاول ثم

الابداع الذي يجري في الخلق بتوسط الابداع صاير ابدع
الاضافة لنسبة الخلق الى الامر وهو في التكوين بتوسط الخلق
والامر وهو حق مشترك فاذن ضرورة نسبة الابداع
في نسبة الخلق والامر في نسبة التكوين والخلق والامر ذكر
من باب العقل وهو الابداع واثره وهو التكوين
وما فيهم بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق وفي تحقق قسم
بعد لوازم وسائط الخلق منه وهو دون الى الطبيعي بالخلق
يتكثر وبين الامر نسبة الخلق الى الامر ولنسبة الخلق الى
التكوين بان يأخذ من هذا وتؤدي بها ذلك فبنسبة الابداع
الكل المشتمل على الوجود كلها فانها اذا اخذتها على الاجمال
الى كل ما يتسمى بها الاول عن الابداع الكل الذي يدل
عليه لتى وطلق عنى بالعالم العقول الواقع في التكوين
وما فيهم بالعالم التكوين وعالم الامر عن مجموع الكل
ولا يمكن ان يكون للحروف دلالة على هذه البتة فلنعد
هذا القدر لحاجة الى الشاهد والحمد لله والصلوة على
رسوله محمد واله والتوفيق
من الله تم